A L - T A S A M O H



خريف
1424هـ
2004م
4



AL-TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط

ص . ب: ٣٢٣٢، الرمز البريدي ١١٢ روي

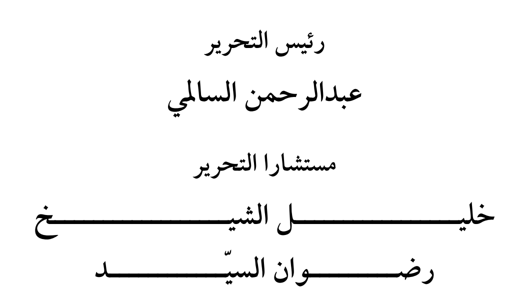
وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

مجلة التسامح

(00968/692296)

البريد الالكتروني:

tasamoh@mara.gov.om



المحتوى

التسامح



وتلك الأيام نداولها بين الناس

خليل الشيخ ◆

1

بهـذا العدد تكون التسامح قـد أنهت السنة الأولى من عـمرها الذي نرجـو له الدوام، متناولة مجمـوعة من المحاور والقضايا تمثل طبيعة الإسـلام وروحه السمحة، متوقفة عند علاقته بالآخر، ورؤيـة الآخر له محلّلة طبيعة الواقع الثقافي والفكري في العالم العربي، وعلاقـته بالمستقبل. وهي قي عددها الرابع تفـسح المجال للباحثين كي يتناولوا بالقراءة والتحليل مـفاهيم الأمة والجماعـة والدولة في الفكر الإسلامي قديمه وحديثه.

لقد دأبت التسامح وهي تعالج مـحاورها وأبحاثها، أن تفسح المجـال للباحثين كي يقـدمـوا وجـهـات نظرهم، طالما ظلت رؤاهم في إطـار المنهج العلمي، لتـؤكـد التسامح حرصها على حرية التعبير والتفكير. وفي الوقت ذاته حرصت التسامح أن تنشـر الكثيـر من الدراسات والرؤى ووجـهات النـظر التي تتناول جوانب شـتى في الإسلام وحـضارته، الأمر الذي يعـني أن هذه الدورية التي انطلقت وشعـارها «نحو خطاب إسلامي مـتوازن» تهـيئ المناخ المناسب للقراءآت والإجـتهادات الـتي تبحث

◆ مستشار التحرير.

صادقة عن الرؤى والتصورات التي تسهم في الخروج من الراهن والوصول إلى آفاق تعيد للأمة قدرتها على استئناف مشروعها الحضاري، هذا المشروع الذي لابُدّ له من أن يعي ماضيه ويستلهم عقيدته، ويدرك روح العصر، ومتغيرات العالم وقواه الفاعلة. وفي هذه الأثناء كانت التسامح تسعى إلى إشاعة رؤية هي أقرب ما تكون للتحليل النقدي للظواهر والمسائل والقضايا التي تتعرض لها. وإذا كانت التسامح تشكر الباحثين الذين استجابوا لها وأسهموا بكتاباتهم في إثراء المجلة، فإنها تأمل أن يسهم نهجها الحضاري المتوازن، في استقطاب المزيد من الباحثين الجادين على اختلاف بلدانهم.

2

ينحو هذا العدد منحى مجتمعيا، بمعنى أن بحوثه ورؤاه تحاول أن تدرس، مدى الترابط بين الفرد والجماعة والأمة في الفكر الإسلامي وفي التاريخ العربي الإسلامي. و التسامح تسعى إلى أن تضع هذا الترابط أو تلك العلاقة في سياق تاريخي واجتماعي، يتفحص مسألة البناء الداخلي للأمة، وقراءتها قراءة المتدّبر العازم على الإفادة من تجارب الماضي في إصلاح الراهن واستشراف المستقبل. ومن جهة أخرى فإن هذه القراءآت الجادة، على ما بينها من اختلافات في الرؤى المنهجية، تسعى إلى تبيان تطور الوعي في الفكر الإسلامي، الذي كان يعي أن نشوء الأمة ونشوء الدولة بالتالي هما مسألتان اجتماعيتان، بصرف النظر عن مدى علاقة ذلك بالنصوص هنا أو هناك، وأن لهذه المسألة تجليات مشخّصة قابلة للقياس والتحليل، سواء نظرنا إليها من زاوية تاريخية أم من منظار علم الإجتماع السياسي.

لقد أشرنا إلى أن الدراسات في هذا الحقل، تظهر الكثير من التباينات والاختلافات في الرؤى والمنهج، وهي مسألة طبيعية، لأن الكثير من الخلافات الفقهية والكلامية التي وقعت في التاريخ العربي الإسلامي لم تكن بعيدة عن هذا الجانب، وكان من الطبيعي أن تمتد هذه الرؤى إلى العصر الحديث، لأن العلاقة ما تزال قوية بين المسائل الفكرية المعاصرة تجاه هذه المسألة وجذورها التاريخية.

إن الواقع يتطلب إعادة النظر في الكثير من الجوانب التي تشكل الثقافة العامة للناس، ومن بين هذه الجوانب تبرز علاقتنا بالتاريخ التي تحتاج إلى إعادة بحث كما

يقول أحد أبرز المؤرخين العرب في العصر الحديث أعني عبد العزيز الدوري:

«لقد رحنا ندرس التاريخ أحيانا ونكتبه كما يوافق أهواءنا، ويدغدغ عواطفنا، لنذهب مزهوين بما وصلنا إليه في فترة ماضية، وبدل أن نحلل وندقق لنفهم، نحاول أن ننتقي من الروايات ما يناسب، بل ونقرأ النصوص ونكسبها المعنى الذي نريد لا الذي تحمله. وحين نواجه الأزمات نتساءل، كما تساءل مؤرخ فرنسي بعد سقوط باريس: «هل خاننا التاريخ»؟

لقد حفلت مصادر التشريع في الإسلام بالحديث عن القيم الإيجابية التي ينطوي عليها الحكم في الإسلام كالعدالة والشورى والمساواة والحرية، ولكن ذلك كله يمثل الضوابط الكبرى التي كانت مصحوبة بالرؤى العديدة في مجال بناء الدولة وسلوكها الواقعي. وقد كان رضوان السّيد، على صواب، وهو أحد الباحثين العرب الذين اشتغلوا على هذه المسألة بحثاً وتحقيقا لمدة زمنية طويلة، عندما رأى أنّ قراءآت الباحثين لهذه الظاهرة تكاد تكون حقل تجارب لمناهج متباينة، وفرضيات مختلفة. فثمة نزعة تاريخية ترى في الصراعات الفكرية والاختلافات السياسية في التاريخ الإسلامي صراعاً بين الصورة التاريخية للتيارات والمدارس المتعددة، أما النصوص التشريعية فلا تعني عند أصحاب هذه الرؤية أكثر من يوتوبيا تسعى إلى بناء مدينة فاضلة، ولكن علاقتها بالواقع ضئيلة. وهناك نزعة نقدية تتخذ من المناهج النقدية الحديثة التي تهتم بالنص، وتغفل سياقاته المتعددة كالبنيوية والشكلانية أداة لتحليل الظاهرة. وهذه المناهج تحترم النصّ، وتؤمن باستقلاليته وتعاليه، ولكنها تضفي عليه طابع الإطلاق والتجريد، الأمر الذي يجعل النص خارج سياقاته وخارج إطاره التاريخي، وتفصله عن التلقي والفهوم التي صاحبته خلال مسيرته التاريخية الطويلة، وهو أمر يكاد يوصل إلى رؤية سكونية للنصوص. ولكن أيا كانت الأختلافات في هذا الصدد، فإن وحدة الأمة الفكرية والثقافية، ونهضتها، وقوتها، وشهودها الحضاري تظل تمثل أهدافا أساسية يتفق الجميع عليها، ويختلفون في وسائل تحقيق تلك الأهداف.

إن الصيرورة التاريخية لا تتوقف أبدا، والتغير مستمر دائما، لأنه تعبير عن حركة الحياة في مداها الإيجابي، هذه الحركة التي تقبل التنّوع في الفكر، وتعطي مثلما تأخذ، وتحتفظ بما ينفع الناس ويمكث في الأرض، أما الزبد فيذهب جفاء.



الفكر السياسيالإسلامي
دراسةٌ في تطور التفكير بالدولة

رضوان السيد ◆

1

عـرّف الماوردي (-٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) «الإمـامـة» أي رئاسـة الدولة في المجـال الإسلامي كـما يلي[١]: «الإمامة مـوضوعة لخلافـة النبوة في حراسة الدين وسـياسة الدنيا». وقد اعتُبر هذا التعريف جـامعاً مانعاً، وتكرر على أقلام وألسنة كل من كتب وحـاضر فـي نظرية الدولة في الإسـلام أو في الفـقه الدسـتـوري للنظام الإسـلامي ولغياب دستور أو نص تأسيسي بالمعنى المتعارف عليه في الدولة الحديثة فإن الفقه أو القانون المقصود، يتـعلق بالمؤسسات، والإمامة أو الخلافـة هي رأس مؤسسات النظام في عصور الإسلام الوسيطة.

وعلـى عكـس مـا توحي به الـبسـاطة الظاهرة في هـذا التعـريف، الذي يعـيـد صيـاغـة «تاريـخ» أو «فقـه» السلطة أو المنصب المستـمر أيامه لما يزيد على أربع مـئة عام؛ فــإن تحديد الماوردي الفـضفـاض هذا محشـو بالإيديولوجـيات، وبصـراعات العقائد والمذاهب والسياسات وحتى أيامـه. يعتبر الماوردي منصب الإمامة أو السلطة

◆ مفكر إسلامي وأستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية.

الإسلامية «موضوعة»؛ وبذلك فإنها منصب مدني «وضع» بإجماع الصحابة كما يفسر هو ذلك في ما بعد[٢].

لكن ليس هذا فقط؛ بل إنّ الوضع كما هو معروف لدى علماء أصول الفقه يعني أن يكون الحكم سبباً لشيء أو شرطاً له. وإذا كان الماوردي قد فتح بمسألة الوضع مشكلة مع الذين يقولون بالنص على الإمام وأنه منصّبٌ من الله ورسوله؛ فإنه باعتباره الإمامة أداة أو وسيلة أو سلطة لحراسة الدين -بالإضافة إلى الوظيفة-، المتعارف عليها للسلطة، عاد فأعطى الخلافة صلاحيات وطابعاً دينياً، اقترب فيه من جديد لفهم الإمامة لدى أصحاب النص، بعد أن حاولً التخلص من ذلك في مسألة الوضع. باسم من يتحدث الماوردي إذاً؛ باسم الفقهاء الشافعية أو فرقة الأشاعرة؟ لو كان الأمر كذلك لعهد إليهم هم بحراسة الدين، وليس للخليفة العباسي الذي لم يكن يملك وقتها من أمره شيئا. وقد كان ذلك هو موضع الخلاف بينه وبين معاصره إمام الحرمين الجويني «توفي ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م» صاحب «غياث الأمم»[٣] الذي قاد الأمور إلى نهاياتها في تلك الحقبة التي ضعفت الخلافة فيها ضعفا شديدا فرأى، أن تكون المرجعية في حراسة الدين للفقهاء، وبمقتضاها يستطيعون أن يعهدّوا للسلاجقة الأقوياء بسياسة الدنيا في مقابل حمايتهم للدين؛ أي لدار الإسلام في مواجهة البيزنطيين ثم الصليبيين وقتها. إن الجانب الإيديولوجي الآخر، والذي يعيد الإشكال لهذا النص السياسي يكمن في الغطاء الديني الكثيف الذي يريد الماوردي إعطاءه للسلطة السياسية. فهي إمامة وخلافة «عن النبوة»، وهي تقوم بالإضافة إلى سياسة الدنيا (وهي المهمة المتعارف عليها لأي سلطة) كما دلل الماوردي فيما بعد؛ تقوم بالإضافة إلى مهمتها العادية إذاً، بمهمة دينية كبرى هي التي تعطيها فيما يبدو مشروعيتها المتجددة عنده: حراسة الدين. وكان يمكن لنا أن نفسر حراسة الدين، بحراسة الدار أو صون الإسلام عن طريق صون الديار التي يسكنها المسلمون، كما حاول الجويني أن يفعل[٤]. لكن الماوردي لم يمكنا من ذلك، كما لم يمكّنا أبو يعلى الحنبلي «ت ٤٥٧هـ/ ١٠٦٤م» في كتابه الذي يحمل نفس عنوان كتاب الماوردي: الأحكام السلطانية. إذ بعد الفصول الأولى في شروط «المشروعية» (أو الشرعية التأسيسية)، أقبلا على ذكر المؤسسات الفرعية التي تشرف عليها الخلافة؛ ومن بينها ولايات دينية بحتة: الولاية على إمامة الصلوات، والولاية على الحج، وولاية الصدقات، في أحكام الحسبة، وولاية النقابة على الأنساب[٥]. وكنت قد حاولت

فـهم هذا الإشكـال، إشكال المهـمـات الدنيــوية والدهرية للدولة، والقـــائمـة على المصالح، والأخـرى الدينية التي تبدو تارة واجبـات، وطورا حقوقا، انطلاقـا من عدة أمور:

- الالتباس الذي أحاط بنشوء الدولة في عالم الإسلام؛ إذ إنها نشأت في حضن الدين، وباسمه أطلقت الفتوحات التي أفضت بدورها إلى الإمبراطورية. ثم إن هناك نصوصا ووثائق من أيام الراشدين والأمويين، تشير كلها إلى الدعوى الدينية للسلطة السياسية: إنّها هي القائمة على حراسـة الدين ونشره تجاه الخارج (خليفة الله، خلافة الله)، وأنها هي القائمة على تنفيذ أحكامه في الداخل (إمارة المؤمنين)[٦].

- تشبّثُ المعارضة السـياسية، كمعارضـة المحكِّمة (لا حكم إلا لله)، والمعارضة الشيعـية (النص الديني على الإمام) بالدعوى الدينية، أو أن الدين الإسـلامي يقتضي سلطة ثيوقراطية[٧]. وبذلك زايدوا على الأمويين والعباسيين، الذين كانوا يستمدون قدسـية الخليفـة من قدسيـة منصبه، في حـين قال المعارضـون الرئيسيـون في القرنين الأولين بقدسية المشروع السياسي كله.

- تأثري بتوجه الدارس الألماني للخلافـة المستشرق تلمان ناغل T. Nagel الذي ذهب في كـتابه: «خـلافة الهـدى» Kalifat und Rechtleitung إلى أن الصـراع على السلطة بعد وفاة النبي ، كـان صراعا على المؤسسة البديلة أو التي ستـخلف مؤسسة النبوة، وتأخـذ صلاحيـاتها أو أكثرها. ولأن دعـوى النبوة دعوى دينيـة في الأساس: فإن المؤسسة التي حلت محلها اتخذت طابعاً دينياً.

ثم لاحظت أمرين اثنين: الأمر الأول صـراع طبقة العلماء والفـقهاء مع السلطة السياسيـة طوال القرن الثاني الهجري على المرجعـية في الدين. والواقع أننا لا نعرف الكثيـر حتى الآن عن نشـوء الفقهـاء والمحدثين بالذات، وهما الفـئتـان اللتان تولت إحداهمـا (الفقهاء) العناية بالـقرآن وتأويلاته ووجوه اشتـراعه في العبادات كـما في المعاملات - بينـما تولت الأخرى العناية بالسّنة النبوية، ومـتابعة وظائفهـا الشعائرية والتشريعية أيضا ,وقد تجلى الصراع الأول في إصرار الفقـهاء على عدم وجود سلطة تشريعـية للدولة أو للسـلطان، وأن استنبـاط الأحكام، والاجتهـاد في الدين، إنما هو شأن الفقـهاء. ويبدو ذلك في عدم قدرة عمـر بن عبد العزيز على «توحيـد» القضاء والأحكام المطبـقة في الأمـصار، وعدم قـدرة أبي جعـفر المنصـور على القيـام بذلك أيضا، وكلام ابن المقفع في صلاحيات الخليفـة الدينية (ليست له صلاحيات دينية من

وجهة نظره)، والتشريعية (السلطة الثالثة بعد الكتاب والسنة)، دون أن يؤدي ذلك لشيء. وهذا يعني أنه منذ طلب هارون الرشيد من أبي يوسف أن يكتب له في الخراج؛ تنازلت الدولة أو الخليفة ومستشاروه عن دعواهم في الاشتراع[٨]. وتجلى الصراع الثاني مع المحدثين أو أهل الحديث والسنة في (المحنة)، أي الخلاف بين المأمون العباسي من جهة، وأحمد بن حنبل وزملائه من جهة ثانية، حول من يتولى تحديد طبيعة التعامل مع القرآن، وهل هو الخليفة (الذي قال إن القرآن مخلوق) أم أهل السنة والجماعة (أصحاب الحديث) الذين قالوا إن القرآن كلام الله غير مخلوق! ومما له دلالته أنّ أهل السنة هؤلاء (الذين يسميهم الجاحظ: نابتة، أي جدداً لا جذور لهم!) كانوا يقولون بوجوب الطاعة للسلطان في الشأن السياسي، ولا يرون طاعته في الشأن الديني (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)[٩].

ولا شك أن وقوف الفقهاء في وجه الصلاحيات التشريعية للسلطة، ووقوف المحدثين في وجه المرجعية الدينية للسلطة السياسية، هذان الموقفان يتصل أحدهما بالآخر، لكن موقف المحدثين أكثر جذرية، وأوضح لجهة التمييز بين المجالين الديني والسياسي، وذلك بالتسليم للخليفة والسلطان بالتصرف في السياسي والعام، وعدم التسليم له بالتصرف في الديني. وقد كان من نتائج هذا الصراع، أنه بعد منتصف القرن الثالث الهجري، فإن المجالين الديني والسياسي استقل أحدهما عن الآخر، وتولى العلماء (ورثة الأنبياء) الشأن الديني، في حين انفردت السلطة بالشأن السياسي وبقيت المرجعية العليا للإسلام طبعاً، كما بقيت المرجعية القانونية والمؤسسات للسلطة السياسية، كما في كل دولة.

بيد أن الثنائية التي صاغها الماوردي لصلاحيات الخلافة (حراسة الدين، وسياسة الدنيا) لا تفهم تماما إلا إذا لاحظنا الأمر الثاني المتعلق بعلاقة العلماء والسلطة السياسية على حد سواء، بالأدبيات السياسية الكلاسيكية، ولدى الفرس واليونان على حد سواء. فكتّاب الأحكام السلطانية، وكتّاب نصائح الملوك، وكتّاب الآداب السلطانية، يقتبسون من عهد أردشير بن بابك، مؤسس الدولة الساسانية (٢٢٨-٢٤١م) العبارة القائلة «إن الدين والملك أخوان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس، والملك حارس. ولا بد للملك من أسِّه، ولا بد للأسّ من حارسه؛ لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أُسَّ له مهدوم»[١٠]. وأنا أرى أن المقايسة بين علاقة الدين (الزرادشتي) بالدولة، وعلاقة الإسلام بالدولة، هو الذي أفضى

إلى هذه الصياغة الوهمية (حراسة الدين وسياسة الدنيا). والطريف أن ذلك حدث عندما كانت الخلافة تفقد قوتها السياسية، وتتحول إلى رمز، بينما صارت سلطة القوة بيد السلاطين المستندين إلى عصبيات عسكرية ديلمية وتركية وعشائرية في منطقة الجزيرة الفراتية وما حولها. لقد اعتقد الماوردي وزملاؤه أنهم بهذه الصياغة، وتلك المقايسة، إنما يؤكدون على قوة علاقة السلطة السياسية في عالم الإسلام بالدين. بينما الواقع أن الأمور مختلفة تماما بين المجالين الإيراني والإسلامي.

فالدين الزرادشتي كان مستتبعا لكسرى، وكاد يزول بزوال الدولة الساسانية، وليس الإسلام كذلك، الذي أعطى الدولة مرجعيتها الرمزية، مع فصل للشريعة والفقه عن نظام الحكم. ولهذا فأقصى ما يمكن قوله عن علاقة الدين بالدولة منذ القرن الرابع الهجري أنّ المرجعية العليا للإسلام، وأن السلطة الإسلامية مدنية، وأن هناك مؤسسة دينية تتولى الشأن الديني، وأن الطرفين يعترف كل منهما بالآخر، مع استمرار الصراع على أطراف المجالين، فعندما تقوى الدولة تأخذ من الفقهاء بعض الأمور وعندما تضعف الدولة ينتزع الفقهاء منها بعض الأمور. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ ومنها اجتياف السلطة السياسية لصلاحيات الفقهاء والقضاة في مسألة قضاء المظالم، والحسبة، وإصرار الفقهاء على تضمين كتبهم باباً في أحكام البغاة (المعارضين السياسيين) إصراراً منهم على أن يحاكم هؤلاء أمام القضاء الإسلامي، وليس أمام محاكم المظالم التي يشرف عليها السلطان أو وزيره وحاجبه(١١).

2

فوجئ الفقهاء بظهور الدولة السلطانية. فحتى مطلع القرن الرابع الهجري، كانت الخلافة، وكان الفقهاء، يشددون على الوحدات الثلاث: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة. ومع أن الوحدات هذه ما تحققت منذ أواسط أيام الدولة الأموية؛ فإن القابلية للتحقق، جعلت هذه الدعوى تستمر وتتصلب. وعندما كان متغلب يثور بعد منتصف القرن الثالث، كان جيش يخرج لإخضاعه، فإن عجز الجيش، جرى التفاوض مع الثائر على الخضوع شكليا أو في مقابل مبلغ من المال؛ وإلا اعتبر ثائرا أو متمردا، يظل الأمل بإخضاعه أو قتله قائما. ثم حدث خلل آخر في دار الخلافة، عندما سيطر قادة الجيش على الخليفة، وصاروا يولون من الخلفاء من

يشاؤون ويعزلون من يشاؤون. بيد أن الخلل الثالث، والذي أفضى إلى تغيير جذري، تمثل في استيلاء العسكر الديلمي بقيادة أسرة بني بويه على بغداد. ومع أن هؤلاء كانوا من الشيعة الإمامية أو الزيدية، فإنهم ما ألغوا الخلافة العباسية، خشية اضطرارهم للتخلي عن سلطتهم للفاطميين الشيعة المسيطرين على مصر والشام والمغرب. الذي فعله البويهيون أنهم أرغموا الخليفة الجديد الذي نصّبوه عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م على أن يكتب عهدا للأمير البويهي يوليه بمقتضاه «ما وراء بابه».
وبعد البويهيين جاء السلاجقة فضربوهم، وأخذوا بغداد منهم عام ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م، وهو العام الذي توفي فيه الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية» السالف الذكر. وكان السلاجقة من الترك السنة؛ لكن تعاملهم مع الخليفة القائم ببغداد لم يختلف كثيرا. فقد استكتبوه عهدا بولاية أمور الدنيا بدلا منه، وبقي الخلفاء في قصورهم مع حريمهم، يركزون على الشؤون الدينية، باعتبارهم الزعماء الرمزيين للإسلام. بل ويثيرون النعرات بين السنة والشيعة ما استطاعوا لذلك سبيلا. وسمى البويهيون أنفسهم أمراء وملوكا، بينما سمى طغرل بك السلجوقي نفسه سلطانا، وصار هو اللقب المتعارف عليه لزعيم المسيطرين؛ أما الآخرون فيسمون ملوكا أو أمراء حسب اتساع سلطانهم، ورضا زعيم المتغلبين عنهم.

هذه الظاهرة الجديدة، والتي بلغت ذروتها عام ٣٣٣هـ/ ٣٣٤هـ بدخول البويهيين إلى بغداد، دفعت الفقهاء وكتاب الآداب السلطانية، والفلاسفة.. الخ إلى كتابة قراءات لأوضاع الخلافة. ولأن الفقهاء هم المدرسة الرئيسية الألصق بتجربة الخلافة، نجد أنهم اهتموا أكثر من غيرهم بالتكييف الدستوري للوقائع الجديدة. فنحن نملك ثلاثة كتب في «الأحكام السلطانية» ظهرت ما بين ٤٤٠هـ و٤٧٠هـ: كتاب الماوردي، وكتاب أبي يعلى الحنبلي، وكتاب إمام الحرمين الجويني[١٣]. أما الماوردي وأبو يعلى فيعترفان بالتغير وبالوقائع الجديدة. ويعتبران أن الحل المؤقّت الذي جرى التوصل إليه (أن لا يباشر الخليفة الأمور بنفسه، بل من خلال تفويض أمير الاستيلاء) هو الوحيد الممكن والمعقول، لأنه يحافظ على وحدة الدولة (لا على وحدة السلطة)، ويترك الأمل والباب مفتوحا لتصحيح الأوضاع باتجاه توحد السلطة (الدستورية) والقوة من جديد[١٤]. ويختلف الجويني معهما، بل ويهاجم زميله الماوردي دون أن يسميه. فالخليفة العباسي صار عبئا ولم يعد ميزة. ولا حاجة لهذه الازدواجية السلطوية. ولا حاجة أيضا لبقاء الخليفة لسبب ديني، فالشأن الديني

يتولاه الفقهاء والعلماء. أما السياسة (تدبير الشأن الداخلي)، والشوكة (الجهاد والدفاع عن دار الإسلام)، فيتولاها السلطان، سواء أسميناه خليفةً أم لا[١٥]. وما اقتصر التغير على الجانب الشرعي والقانوني. بل اقترن هذا الفصل بين الشريعة والسياسة بظهور فئتين اجتماعيتين متمايزتين: أرباب السيوف، وأرباب الأقلام.

وانتصر الاتجاه التقليدي المؤسسي في الظاهر. فقد بقي الخليفة، وحكم السلاطين، وظلوا يطلبون التكليف منه مهما بعدت أقطارهم. وعندما قتل المغول المستعصم ببغداد عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م، اخترع المماليك بمصر والشام «خليفة» من الأسرة العباسية، بقي في حضنهم حتى استلب حياته ولقبه وشعاره العثمانيون.

وأقول إن التقليدية السنية انتصرت ظاهرا فقط؛ لأن تغييرا دستوريا كبيراً (إذا صح التعبير) حدث نتيجة الافتراق الدائم بين السلطة Authority والقوة السياسية Political Power والقوّة أو تأسيس القوة والاستيلاء بحسب الماوردي، تنشئ سلطة ضرورة أو سلطة مؤقتة، وتخضع الناس لمواضعات الضرورة ومقتضياتها. من هنا تلك الحملة التي شنها الفقهاء على السياسة (سلطة أمراء الضرورة وتصرفاتهم) التي اعتبروها واقعة أو مستجدة في مواجهة الشريعة[١٦]. ولا يعني ذلك أن السلاطين والأمراء تعرضوا للقضاء الشرعي، أو للأحكام الشرعية النافذة، بل لأن الإطار الناظم للعلاقة بين الدولة والدين، اختل لصالح السلطات الجديدة، التي صارت إلى أحد أمرين: إما تطبيق أحكام السياسة (أي ما تراه مناسبا وملائما في المسائل المالية والإدارية والأمنية)، أو تطبيق أحكام الشريعة؛ لكن خارج المحاكم عن طريق المحتسب أو قائد الشرطة أو الحاجب. وحتى السلاطين الأتقياء والورعين من أمثال نور الدين زنكي وصلاح الدين والسلطان الناصر محمد بن قلاوون، كانو يجرون «أحكام العدالة» بأنفسهم أحياناً في دار العدل (قضاء المظالم) وليس في المحاكم العادية[١٧]. وقد بلغ الأمر بالمقريزي (-٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) الفقيه والمؤرخ المعروف أن اتهم سلاطين المماليك في زمانه، بأنهم لا يطبقون أحكام الشريعة؛ بل يطبقون أحكام السياسه (المغولية، لأنهم مثل المغول من أصل تركي)، التي يسمونها سياسة[١٨]!

واستنادا إلى هذا الإدراك للمتغيرات، تشبث الفقهاء بالأمر الديني والشعائري وما يتصل بهما، ولجأوا في المجال العام إلى تطوير ما اعتبروه «سياسة شرعية» للخروج من الضروري والطارئ، إلى الصالح والشرعي. كانت السياسة حتى القرن

الرابع الهجري تعني لدى الفقيه والقاضي حق السلطان في «تغليظ العقوبة»، في الجرائم العادية إذا فشت المنكرات بين الناس؛ وكان ذلك يسمى سياسة، أي تدبير الأمور بما يصلحها في ذلك الظرف الخاص أو الاستثنائي(١٩).

أما بعد انتصار القوّة والشوكة في الدولة فقد جرى الانتقال من «الأحكام السلطانية» إلى «السياسة الشرعية» بمعنى أن المصلحة صارت مصدرا شرعيا، كان على الفقهاء الانصراف إلى تقنينه وضبطه بالقدر الذي تسمح به السلطة والظروف. وما كانت سلطات الأمر الواقع تستطيع الاستغناء عن الفقهاء، كما لم تستغن كليا عن «الخلفاء». وكان الخلفاء مفيدين من الناحية الرمزية؛ أما الشأن الواقعي والشعبي، فكان لابد من اللجوء فيه إلى الفقهاء؛ وبخاصة أن هؤلاء السلاطين والأمراء كانوا من المسلمين الجدد في الغالب، ولا يعرفون الكثير عن أحكام الشريعة، ولا عن مواضعات الجمهور. ولذلك فكما أبقوا على الخليفة، عمدوا للاعتراف بالمذاهب السنية الأربعة، وعينوا لها قضاة في سائر المدن والأمصار(٢٠).

وكما استند فقهاء التقليدية السنية إلى الماوردي وأبي يعلى في أحكامهما السلطانية، عادوا فاستندوا إلى الماوردي نفسه في «السياسة الشرعية». لقد احتاج الأمر إلى نظرية جديدة للسلطة تتحدث عن غاياتها (لا عن أصلها التاريخي) باعتبارها قائمة على صون (المصالح العامة) التي يشكل الدين أساساً لها ومرجعاً. ويأتي بعد ذلك الحديث التفصيلي عن المؤسسات، وكيف تتحقق المصالح من ورائها في دولة القوة، أو دولة التغلب والشوكة. قال الماوردي في كتابه الآخر: «أدب الدنيا والدين»(٢١): «اعلم أن ما به تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتئمة، ستة أشياء؛ في قواعدها وإن تفرعت؛ وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح». ثم يمضي الماوردي تحت باب «أدب الدنيا» مفصلا كيف يتحقق ذلك كله في ظل السلطان «القاهر» العادل. وجاء ابن تيمية (-٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) فكتب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»(٢٢)؛ فاعتبر قاعدة «العدل أساس الملك» عمادا للدولة، ثم فرع العدل في أربعة قواعد: العدل وأداء الأمانة في الشأن الخاص، والعدل في الأموال (موارد الدولة)، والعدل في إقامة الحدود، وأخيرا العدل في أداء حقوق الأفراد. وختم رسالته بفصل طريف بعنوان: «وجوب اتخاذ الإمارة»(٢٣)؛ كان الماوردي في «الأحكام السلطانية» قد جعله أولاً كما هو معروف؛ بينما جعله ثانياً بعد «الدين

المبتع» في «أدب الدنيا والدين». واحتار ابن جماعة (-٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م) ماذا يفعل؟ ثم حَلَّ المشكلة في رسالته «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»(٢٤) بأن لخص كتاب الماوردي «الأحكام السلطانية» مساويا بين الإمام والسلطان في الباب الأول، دونما عودة للخليفة والخلافة بعد ذلك، أما ابن قيم الجوزية (-٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) فلا تُهِمُّهُ النظرية العامة للدولة بل يهتم للسياسة في القضاء! وقد كان فقهاء القرنين الرابع والخامس، لا يرون أن يستخدم القضاة السياسة بأي شكل، وإنما هي مميزةٌ للسلطات في ظروف استثنائية؛ أما ابن القيم، فكما سبق القول، تصبح السياسة عنده مصدرا عمليا للحكم القضائي(٢٥): فـ «من له ذوق في الشريعة.. تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها..». ويتابع «وقال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام. قال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع! فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي..» .. «فإن ظهرت إمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه..». ويزايد الطرسوسي (-٧٥٨هـ/ ١٣٥٦م) على الشافعية بالقول إن الأحناف أفضل للسلطان إذا اتبع مذهبهم، لأنهم لا يشترطون عليه شيئا؛ فيستطيع ممارسة السلطة كما يشاء(٢٦)؛ لكنه لا يقرّ للسلاطين إهمال القضاء أو تجاوزه باسم السياسة(٢٧).

3

اضطر الفقهاء إذن لشرعنة إمارة الاستيلاء وسلطنة التغلب، حفظا للوحدة، ودرءا للانقسام. واعتبروا أنه ما دامت الخلافة قائمة فإن المشروعية التأسيسية متحققة، والخلل إنما داخل شرعية المصالح؛ وهذا يمكن تلافيه بالإصرار على العدالة. لكن الخلافة ما لبثت أن زالت تقريبا؛ فخافوا أن تنتصر «السياسة» على «الشريعة» لتضاؤل المشروعية، وزوال الشرعية. وقد قضوا زمنا يكافحون السلطنة الجديدة عن طريق مهاجمة «السياسة». ثم أرادوا الخروج من دولة الضرورة وتبينوا لتلك السلطنة فضائل أهمها الشوكة تجاه الخارج (مكافحة البيزنطيين والصليبيين والمغول) ومنع الفتنة والاضطراب في الداخل. فأصغوا للحاجات المستجدة، وراحوا يتحدثون عن

الغـايات والمقـاصد والأهداف التي مـن أجلها قـامت الدولة في الإسـلام. ورأوا أن تحقق هذه الأهداف أو بعضها يعين على استعـادة بعض الشرعية، عن طريق السياسة الشـرعـيـة أو العـادلة. لكن ابن خـلدون (-٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) وتلمـيـذه المقـريزي (-٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) ظلا مـتشككين. أمـا المقـريزي، فلأنه رأى أن السـياسـة حلت مـحل الشـريعة. وأمـا ابن خلدون فـلأنه رأى (في إحـدى خـاطراته) أن السلطة في الإسـلام دينيـة، بسبـب وظائفهـا الدينيـة المتكاثرة؛ ولـذلك لا تنفع السلطة العـادية، والسيـاسة الشـرعية؛ في خـلافة الخـلافة أو الحلول مـحلها[٢٨]. وقد كـان صاحب «المقدمة» في المغرب الإسلامي، الغاص بالعصبـيات المقترنة بدعوة دينية. ثم جاء إلى القاهرة، إلى دولة الممـاليك، وولي قضاء المالكيـة مراراً، وتوفي فيهـا. ولا ندري ماذا كان رأيُهُ في السلطة المملوكيـة، التي كانت تحمى «بيضة الإسلام» بشوكـته؛ لكنها ما كانت تملك دعـوة دينية أو أنها لم تقـم على دعوة دينية؛ فـضلا عن لجوئهـا الكثيف للسياسة والمصـالح، دونما اهتمامٍ بـ«حمل الكافة على مقتـضى النظر الشرعي»، كما أراد!.

الحواشي

(١) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، نشرة مقس أنغر، بون ١٨٥٣، ص٣.

(٢) يقيم الماوردي «وجوب السلطة» واستطرادا للخلافة على أصلين: ضرورتها للاجتماع البشري، وإجماع المسلمين الأوائل عليها، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، الصفحة نفسها. وقارن بالماوردي: أدب الدنيا والدين. نشره مصطفى السقا، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٧٨، ص ص ١٣٦-١٣٧.

(٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم. وضع حواشيه خليل المنصور. دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣، ص ص ١٤٤-١٥٥.

(٤) غياث الأمم، مصدر سابق، ص ١٥٧.

(٥) أبو يعلى الحنبلي: الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. نشره دار الفكر بيروت، ١٩٧٤.

(٦) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة. بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٤م، ص ص١٤٢-١٤٩، وكتابي الآخر: الجماعة والمجتمع والدولة. دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٧، ص ص٣٦٣ وما بعدها. وانظر عن تاريخية الدولة وقيامها في عالم الإسلام؛ فرد دونر: تكون الدولة الإسلامية، مجلة الاجتهاد، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، خريف العام ١٩٩١، ص ص٦٧-٩٤.

(٧) قارن بكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ص٢٨-٣٦.

(٨) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص ص ١١٠-١١٤، والجماعة والمجتمع والدولة، ص ص ٣٧٠-٣٧٣.

(٩) قارن عن وقائع المحنة؛ كتاب فهمي جدعان: المحنة، جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ١٩٩٤، ص ص١٧٦-٢٠٩.

(١٠) عهد أردشير، نشر إحسان عباس. بيروت ١٩٦٧، ص ٥٤.

(١١) أول من عقد فصلا لأحكام البغاة كان الإمام الشافعي (-٢٠٤هـ/ ٨١٩م) في كتاب «الأم».

(١٢) قارن بهلال بن المحسن الصابي: رسوم دار الخلافة. تحقيق ميخائيل عواد. ط. ثانية. بيروت ١٩٨٦، ص ٨٣ (نموذج لوثيقة التفويض). وقارن عن الدولة السلطانية، كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. ترجمة بدر الدين قاسم، ١٩٧٧، ص ص٢٣٥- ٢٦٤. ولكاهن نفسه دراسة تأسيسية عن الإقطاع الذي اقترن ظهوره بظهور الدولة السلطانية، ترجمت بمجلة الاجتهاد، ج١، ١٩٨٧، ص ص١٩٣-٢٤٢.

(١٣) قارن بدراسة الفضل شلق: الفقيه والدولة الإسلامية، مجلة الاجتهاد، م٤، صيف العام ١٩٨٩، ص ص٩١-١٤٠.

(١٤) الأحكام السلطانية للماوردي، مصدر سابق، ص٤٧-٤٨، والأحكام السلطانية لأبي يعلى، مصدر سابق، ص ص٣٥-٣٧.

(١٥) غياث الأمم للجويني، مصدر سابق، ص٦٧ (نقد الماوردي).

(١٦) جمعت نصوصاً عن رؤى الفقهاء في القرون (٤ - ٦هـ) للعلاقة بين السياسة والشريعة، في مقدمتي على كتاب ابن الحدَّاد الموصلي الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، بيروت ١٩٨٣، ص ص٣٨-٤٦.

(١٧) قارن عن قضاء المظالم ومعناه دراسة لي بعنوان: قضاء المظالم، وجهٌ من وجوه علاقة الدين بالدولة في الإسلام؛ بمجلة دراسات، الجامعة الأردنية، م ١٤، ص ص ٣٦-٦٤.

(١٨) المقريزي: الخطط والآثار. تحقيق أيمن فؤاد السيد. م٣، ص ص ٧١٣-٧١٨.

(١٩) قارن بدره خليفة: رسالة في السياسة الشرعية. نشر دار الكتب العلمية. بيروت، ٢٠٠٣، ص ص ١٩-٢٠.

(٢٠) قارن عن وسائل وأدوات الشرعية في العصر المملوكي دراستي بعنوان: «صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي»؛ في مقدمة تحقيقي لكتاب: تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في المُلْك للطرسوسي. بيروت، دار الطليعة ١٩٩٢، ص ص ١٣-١٨.

(٢١) أدب الدنيا والدين للماوردي، مصدر سابق، ص١٣٥-١٣٦.

(٢٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٠.

(٢٣) السياسة الشرعية، ص ١٣٧- ١٤٢.

(٢٤) بدر الدين ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. منشورات محمد علي بيضون. بيروت، ٢٠٠٣.

(٢٥) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٩٥، ص١٠-١١.

(٢٦) الطرسوسي: تحفة الترك، مصدر سابق، ص ص٦٣-٧٠.

(٢٧) تحفة الترك، ص ٤٠-٤٢.

(٢٨) مقدمة ابن خلدون، نشره علي عبد الواحد وافي، م٢، ص ص٧٥٦-٧٥٧.



دور الجماعة والسلطة السياسية في تكوّن فكرٍ سياسيّ إسلامي

عبد الإله بلقزيز ◆

1

جدليات الدينيّ والسياسيّ

عَـرَفَ المسلمـون السـياسـةَ مـحـايثَةً للـدين في أوّل عهـدهم بهـا مع الدعـوة. والسياسةُ هذه، التي تعرَّفوا عليها في سـياق التجربة النبوية، ليست من جنس التدبير اليومي لشـؤون جماعاتهم القـبَليَّة الذي نَهَضَ به رؤساءُ القبـائل وشيوخُهـا و«كبارُ القوم» وأهلُ «الملأ»، ممَّـا أَلِفَتْهُ العرب طويلاً قـبل عهدها بالإسلام؛ لأن السـياسةَ – التي ستتلازم مع الرسالة المحـمدية – آذَنَتْ بميلاد نظامِ حُكمٍ تتراتب قواه في تسلسلٍ هرميّ جديد يبدأ من القمة بشخص قائد الجمـاعة والأمة محمد بن عبد الله ﷺ وينتهي بعامّة المؤمنين الداخلين في سـلك الدعوة وتحتها، مروراً بجـسمٍ سياسي Corps politique تَمَأْسَسَ بالعُرف والعادة – لا بالتشريع الدينيّ أو القانونيّ – يشغله الصحابة، ونواب الرسول على المدينة، والحُـجَّاب، والمبعـوثون إلى الأمصار، وكُـتّاب الوحي، والأمراء علـى الفتوح والبـلدان، ومن ولاَّهم النبي أَمْرَ القـضاء في البـلاد المفتـوحة،

◆ أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، جامعة الحسن الثاني – الدار البيضاء

وقواد الجيش، وأهل السابقة في الإسلام... إلخ؛ وهو نظام جديد عليهم تماماً حتى مع التسليم - الفَرَضيّ - بالروايات التاريخية الذاهبة إلى القول بأن مَمَالكَ قامت في تاريخ العرب قبل الإسلام، مثل مملكة سَبَأ ومملكة معين ومملكة حَمْيَر وممالك الغساسنة والمناذرة وكندة، وشهدت العربُ في ظلها شكلاً ما من أَشكال التنظيم السياسي. ذلك أن ما سيعيشونه مع البعثة أمرٌ مختلف تماماً لأنه يتصل بقيام أول مظهر من مظاهر الدولة التي ما عرفوا لها «نظيراً» إلا عند الساسانيين والبيزنطيين.

ولقد أفْضَى التلازم بين السياسة والدعوة - مُمَثَّلاً في جمع النبيّ النبوةَ إلى القيادة السياسية - إلى التباسات لا حَصْرَ لها في وعي المسلمين، منذ الإسلام المبكِّر وحتى اليوم، عنوانُها أن السياسيَّ ممتنع عن الكينونة والاستواء والشرعية بغير الديني الذي به تكون ماهيةُ الأول. ومع أن الشيعةَ وحدها انفردت بالقول إن الإمامة أصلٌ من أصول الدين لا يقوم إسلامُ مُسْلم إلا بالتسليم به، فيما ظل «أهل السنة والجماعة» يَعُدُّونه من الفروع والفقهيات لا من أصول الدين؛ ومع أن فريقاً من المسلمين ذَهَبَ خلاف ذلك إلى إنكار السياسة والدين معاً باسم التلازم بينهما، وذلك حال من ارْتَدَّ بعد وفاة النبيّ، فإن من آلت إليهم مقاليدُ سَوْس المسلمين وإدارةُ أمرهم (= حُكْمهم)، في عهد الخلافة الراشدة، لم يترددوا في الْتِماسِ شكْلٍ ما من أشكال التلازم بين السياسة والدين - مع علمهم بأن النبوة اخْتتمت وليسَ تَقْبَل الاستئناف أو الاستخلاف - ولم يترددوا، في سياق ذلك، في بناء شرعية السياسة على الدين مدفوعين إلى ذلك بقوة الاعتقاد بأن الإسلام قرآنٌ وسلطان، دين ودولة. وحتى حينما انصرم زمن الخلافة (= الراشدة)، وانْقلب أمرُ الدولة والسياسة إلى نظامِ حكمٍ جديد ثان (= نظام المُلْك الوراثي)، لم تنقطع عادةُ «الخلفاء» على التماس الشرعية الدينية لسلطانهم السياسي.

كان التلازمُ واضحاً في بدء أمْره بحيث لا يحتاج إلى برهان. كان ثمة نبيٌّ مبعوث إلى جماعة يعلّمها الكتابَ والحكمة ويهديها إلى سواء السبيل. وكان يقودها - فضلاً عن ذلك - في حروب الفتح ونشر الرسالة، فيجيّش جيوشَها ويُرْسلُها إلى الآفاق، ويوزّع الغنائم بينها، ويقضي بين أفرادها في المنازعات، ويضع لاجتماعها السياسي مواثيقَ وضوابطَ ترسم أطر العلاقة بين أعضائها، وبينهم وبين مشاركيهم في المَوْطن، المخالفين إياهم في الملّة والاعتقاد («صحيفة» المدينة)[1]. أما وقد رَحَلَ نبيّ الإسلام وقائد دولة المسلمينَ في المدينة والأمصار المفتوحة، فقد فُتِحَتْ على

المسلمين أبواب التساؤل عن نصاب الدولة والسياسة في اجتماعهم الديني بعد أن رَحَلَ رسولُهم عن عالمهم، وتَرَكَ أسئلتهم معلقة بغير جواب قاطع من نصٍّ قرآنيٍّ أو حديث. ومع أن النخبة السياسية - الدينية للدولة المحمّدية اهتدت إلى جواب سريع، بل وفوريّ، عن سؤال الاستمرارية في اجتماع «سقيفة بني ساعدة» الشهير (وحتى قبل إهالة التراب على جثمان رسول الدعوة وقائد الدولة)[٢]، فإن الجواب ذاك لم يُقْفِل المسألة - على ما أراده عُمَر في بيعته لأبي بكر بالصورة التي وردت تفاصيلُها في روايات مختلفة في كتب التاريخ والطبقات والسِّيَر - بل هو فَتَحَهَا أمام جَدَل لم تُغْلِقْه حتّى اليوم أطروحات الشورى والبيعة والاستخلاف (= السُّنية) في مواجهة أطروحات «الوصية» و«النص» و«التعيين» (= الشيعية) مثلاً.

كان لا بدّ للسياسة والسلطان السياسي من شرعية جديدة بعد أن انصرمت حقبة النبوة التي استمدّاً منها شرعيتهما. وكان لا بد لهذه الشرعية الجديدة من أن تستند إلى الدين حتى يُنْظَر إليها بوصفها تنتسب إلى استمرارية تاريخية طبيعية بدأتها الدعوة والنبوة، وحتى تَحْتَازَ السياسةُ - والسلطةُ السياسيةُ - استحقاقاً من قبل المؤمنين لأن تُؤْتَمَنَ على الميراث النبوي: الرسالة. وهو ائتمان ليست وظيفَتُه في إحاطة السلطان السياسيّ ما بعد - النبويّ بما يضمن له إسلاميتَه أو مضمونَه الإسلامي فحسب، بل أيضاً - وأساساً - في استئناف ما كانت قد دشّنَتْه النبوة والدعوة: نشر رسالة الإسلام في العالَمِين واستكمال مشروع الفتوح الذي أطلقه فتح مكّة، والخروج به - من ثمة - من المَجال الحجازي، حيث مهد الرسالة والجماعة، ومن المجال الجزيري: حيث محيطُها الجغرافي والاجتماعي والثقافي الأقرب، إلى خارج حدود بلاد العرب توكيداً لعالَميتها ووفاءً للأمر القرآني الصريح نصّاً بحَمْل تعاليم الدين الجديد إلى الآفاق. ومع أنه ما كان في حوزة الصحابة - وهم من شكّلوا في حينه ما يمكن تسميتُه بالطبقة السياسية لـ «دولة المدينة» والسلطان السياسيّ النبويّ - ما يستدلون به من النصوص الدينية على وجوب قيام سلطان سياسيّ في المسلمين منفصل عن سلطان النبوة أو وارث له، إلاّ أنه كان في مُكْنهم أن يُدْرِكوا أمريْن متضافريْن في الدلالة: أن استكمال مهمّة نشر الرسالة يحتاج إلى دولة وسلطان يتعهد الفتوح بالرعاية والتنظيم والتدبير بعد أن يتعَهَّد أمرَ المؤمنين بما يضمن استمرار جماعتهم متماسكة[٣]، ثم إن الدين الذي به آمنوا واعتزموا نشره في الآفاق وَعَدَهُمْ بأن يرثوا الأرض استخلافاً[٤]، والاستخلاف لا يكون بغير سلطان

الآفاق وَعَدَهُمْ بأن يرثوا الأرض استخلافاً[٤]، والاستخلاف لا يكون بغير سلطان ماديّ مكين.

حُسِمَ الأمر مبكّراً، كما ألمحنا إلى ذلك، في «مؤتمر» «سقيفة بني ساعدة»، فأُطلق عَلى أبي بكر اسم خليفة رسول الله. ثم سَرَتْ أحكام التسمية على ابن الخطاب عمر (قبل - أو أثناء أو بعد! - أن يضيف لقب أمير المؤمنين)[٥]. وكان واضحاً أن خلافتَه النبي ﷺ خلافةٌ سياسية[٦] في المقام الأول وليست خلافة دينية - لأن النبوة اختُتِمت وليست برسم الميراث - على الرغم من أن أمْرَها عَنَى لدى بعض، أو آل إليَ، معنًى فُهِمَ منه أنها خلافةٌ للّه أو نيابة عنه في الأرض[٧]. ومع أن الخلافَة (الراشدة) لم تَحْظَ بِإجماع المسلمين كلِّهم، وكانت عرضةً لاعتراض سياسيّ واسع النطاق («حروب الردة» في عهد أبي بكر، والثورة على عثمان بن عفانَ، وتمرّد والي الشام معاوية بن أبي سفيان على سلطان علي بن أبي طالب وانطلاق الحرب الأهلية في أعقاب ذلك)، ولم يَسْلَم رموزُها من التصفية (مقتل ثلاثة من أربعة من الخلفاء هم: عمر وعثمان وعلي، بأيدي مسلمين معارضين لحكمهم)؛ ومع أن انقسام المسلمين على الخلافة كان حاداً وشَقّ وحدة «الطبقة السياسية» الأولى في الإسلام (= الصحابة)[٨]...، إلا أن مسألة الاستخلاف السياسي وجدت لنفسها حلاً تاريخيّاً ضَمِنَ للاجتماع الإسلامي أسبابَ استمراره في لحظة حرجة من تاريخه هي لحظة التأسيس لما بعد النبوة[٩] حيث صاحبُ الدعوة في ذمّة الله، والوحيُ انقطع، ولا شيء في حوزة المسلمين ممَّا يُحْسَب رأس مال سوى عقولهم واجتهادهم وشوراهم واتفاقهم عَلى مُشْتَرَكٍ يمنعهم من خلاف.

2

ديناميات السياسة واستدعاءاتُها

إن فرضيتنا القائلة إن السياسة بحثت لنفسها عن شرعية جديدة، بعد غياب الشرعية النبوية وامتناع النص القرآني عن التصريح بقواعدَ تشرِّعُ للاجتماع السياسي، لها ما يبررها من التاريخ: تاريخ المسلمين في حقبة الخلافة الراشدة وما تلاها من أحقاب. ولم يكن ذلك الذي برّرَها سياسيّاً دائماً، أي منفصلاً عن الدين أو بعيداً عنه، بل كثيراً ما حَايَثَتْهُ اعتبارات الدين وكانت في جملةِ ما أسّس له وسوّغه.

لنأخذ مثـالاً لذلك فكرتَيْن رئيستَيْن حكَمَتَا نـظرةَ المسلمين إلى أنفسهم وإلى دورهم في التاريخ، هما: فكرة الجماعة وفكرة الفتح الإسلامي «لدار الكُفر».

لقـد أَطْلَقَت الفكرتـان تَانك السيـاسةَ مـن كل عـقال، وأدخلـت المسلمين في معتركهـا موضوعياً وإرادياً - باعتبارها المَرْكَبَ الذي عليهم أن يركـبوه حتى يعيدوا إنتاج لحمة جـماعتهم وينهضوا بأمر نشـر رسالة دينهم في العالمين. نعم، لم تكن لهم في قـرآنهم نصوصٌ تـشرّع لأمـور تتصل بـنوع نظام الحكم السيـاسي الذي عليـهم إقامتُه، أو تتصل بكيفيات إقامته(١٠)، أو بقواعد إدارته، أو بمن يَحقُّ لهم أمرُ الإمامة في المسلمين(١١)، لكنهم كانوا شـديدي حرص على حـماية أَجَلِّ أثر تركتْـهُ الرسالة فيـهم - بعد الإيمان والتوحيـد - هي الجماعة: جـماعة المسلمين، التي أوكلت إليـها الرسالة المحمّدية أمر نشر الدعوة الجديدة بوصـفها دعوة عالمية لا يُخَاطَبُ بها العرب حصراً دون غيرهم.

نداء الجماعة

ينقل الدارمي في سُننه قـولةً منسوبـة إلى عمـر بن الخطاب جاء فـيهـا مخاطـباً العرب: «يا مـعشر العُريب، الأرض الأرض. إنه لا إسـلام إلاّ بجماعة، ولا جـماعة إلاّ بإمارة، ولا إمـارة إلا بطاعة...»(١٢). ربّما صَحَّـت نسبة القولة إلى عـمر، وربّما كانت من وضْع واضع. فـي الحالين، لا شك في أنها وَعَتْ مـسألة التـلازم بين أبعاد ثلاثة في تكوين التـجربة التـاريخية الإسـلاميـة: الدين والأمة والدولة. في «القـول العُمَري» ما يفـيد أن الإسلام، وإن كان عقيدةً بلغَتْ تعاليـمُها المسلمين المؤمنين بها، ليس مـحضَ نصـوص تَأْمُرُ وتَنْهَـى وترشدُ إلى العلـمْ بالحق، بل هو مَنْ آمَنَ به: أي المسلمون. يقاربُ القولُ ذاك القولَ المعاصرَ أن لا إسلام بدون مسلمين - وهو قاعدةٌ من قواعـد التفكير في علم الاجتـماع السيـاسيّ والديني - دون أن يَكُونَه على وجه التحديد والدقة. الجماعةُ هنا - جـماعة المسلمين - هي مستودع الدين، وهي التجلّي الماديُّ لكينونته، وهي - فوق ذلك - حاملُه التاريخي الذي به يستمر كرسالة عليا في التاريخ.

الدينُ تعاليم محـفوظة في كتاب. ذلك ما ليس يشك فيه مـسلم، وذلك ما تأكّد بالنص القرآني(١٣) وتفاخَـرَ المسلمون بأنـه في جملة مـا ميَّزهم عن «أهل الـكتاب» الآخـرين الذين تعرَّضت صُـحُفُـهُم للنحل والوضع والتـحريف. لكن قـيمـة الدين

ليست في حُرْمة نصوصه وصفاء تعاليمه، وإنما في صيرورته قوةً مادية[١٤] من خلال تشبُّع المؤمنين به بتعاليمه تلك وتنزُّل هذه بمنزلة المعايير التي توجّه السلوك وترسُم قواعد القيم. فالمسلمون هم المُؤتَمَنُون على هذه الأمانة: حفظ الدين، وهم - بهذا المعنى - مستودَعَه التاريخي الذي لا يُبْحَث عن الدين إلاّ فيه. لقد وضع الإسلام المكّيّ - مثلاً - أسس العقيدة كلِّها تقريباً[١٥]، لكن ضَعْفَ الإقبال عليه طيلة أزيدَ من ثلاثة عشر عاماً على بدءَ الدعوة[١٦]، هو ما حَمَلَ على الهجرة إلى يثرب: لا هرباً من بطش قريش فحسب، بل سعْياً في كسب مؤمنين جدد أيضاً، أي سعْياً في إخراج الإسلام من حيِّز الدعوة - وهي تبليغ نظري - إلى حيّز الجماعة الدينية المؤمنة. لقد كان في وسع الدعوة أن تبقى في مهدها المكّي على الرغم من مضايقات الملإ القرشيّ دون أن تتعرض للتصفية المادية الكاملة. لكنها انتقلت إلى يثرب لأنها ليست مجرّد نص، بل مشروع ديني - سياسيّ يَطْلُب مؤمنينَ وأتباعاً وأنصاراً وجُنْداً يقومُ أمْرُهُ بهم. وحين غادر صاحبُ الدعوة الدنيا، ولم يَعُد ثمة من يقوم بأمْرها الذي نَظَّمَهُ وحيٌ انقطع، آل ذلك الأمر إلى جماعة المؤمنين بها. وهكذا، بات الحفاظ على الإسلام رسالةً دينية ومشروعاً تاريخيّاً رهناً بوجود جماعة تنهض بأمر ذلك، فتحافظ عليه من خلال المحافظة عليها - هي نفسها - كجماعة. ذلك - في ما نُقَدِّر - معنى «القول العُمَرِيّ» أنْ «لا إسلام إلاّ بجماعة».

لكن القول إياه يفيد معنًى آخرَ، استطرادياً في حقيقته، هو أن مستقبل الإسلام نفسه وقْفٌ على جماعة تنهض بأمر تحقيقه. ليس المطلوب فحسب أن تحافظ جماعة المسلمين على دينها بالمحافظة على نفسها كجماعة، أو قل ليس يكفي أن تعيد إنتاج الدين من خلال إعادة إنتاج الجماعة فقط، وإنما المطلوب أن تَفيض بإسلامها عن حدود نفسها كجماعة، وأن تفيض عن نطاق جماعتها بالإسلامَ إلى مدًى اجتماعيٍّ أرحب. فالفتح ما توقَّف على النبوّة ومعها حصراً، بل أُمِرَ به جهاداً في سبيل نشر الدين في العالمين. إذ المسلمون مدعوون - بمقتضى تعاليم دينهم - إلى استكمال رسالة بدأت مع النبي، ولا يمكن أن تتوقف بغيابه عن «عالم الشهادة»؛ وتلك رسالتُهم في الأرض: جدالاً وقتالاً[١٧]. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الفتوح ما كانت، بالنسبة إلى المسلمين، واجباً دينياً فحسب بل حاجةً اقتصادية أيضاً[١٨] حَمَلَت عليها ظروف الصحراء القاسية[١٩]، تَبَيَّنَ إلى أي حدٍّ ساهمت في تكوين الجماعة الإسلامية كجماعة سياسية.

لكن الإسلام الذي لا يكون «إلا بجماعة» - في «القـول العُمَرِيّ» - يفترض أن يكون لتلك الجماعة نفسها ما تَقُومُ به كجـماعة، أي كقوة وشوكة أو كحامل سياسي للإسـلام؛ وليس ذلك الذي به تقوم إلا الإمـارة (والقـول لعمـر في رواية الدَّارمي). والمفهوم من ذلك أن جماعة المسلمين ليـست تقوى على النهوض بما أُمِرَت به شرعاً بوصفهـا جماعة اعتـقادية فحسب، أي جـماعة متضـامنة وملتحمة روحـيّاً بكتاب، فذلك ليس يكفـيها خصـوصاً وأن تكليفهـا القرآني بنشر الرسـالة - أي بالفتح - ممّا ليس في مُكْنهـا الخوض فـيـه إلا بسلطان يضمُّ أشتـات أفـرادها ويضع فعْلَهَـا تحت إمرته، وبه تتَزوَّدُ طاقةً وتترشَّدُ مَسْلَكاً. لـيسَت الفتوح دعوةً إلى الله بالحسَنى وجَدَلاً بالتي هي أحسن - حيث مـقامُ هذين مختلف وقد يقوم به دعـاةٌ أفراد - وإنما الفتوحُ حروب تحتاج إلى توفير بنية تحتية كاملة: من تجنيد الجيوش، إلى تأمير قادة عليها، إلى توزيع الغنائم، إلى تنظيم علائق الصلة بين الأمصار المفتوحة وبين المركز (= المدينة)، إلى تزويد هذه الأمصـار بـ «بيروقـراطية» (= طبقـة إدارية) إسلامـية تديرها... إلخ. وهذه وغيرها ممّا يستدعي السياسةَ ويقتضي الدولة حُكْماً.

هل معنى ذلك أن الدولة والسلـطة جاءَتَا حادثاً «عابراً» في الإسـلام أَجَابَ عن حاجـة «طارئة» فيـه هي حاجة الإسـلام - في مرحلة منه - إلى دولة وسـياسـة تنشرُ سلطانَه الديني خارج مَهْدِه الحجازي، وتحمي وحدةَ جماعته الاعتقادية التأسيسيَّة من الانفراط؟

قد يَصحّ أن يقـال ذلك عن علاقة الإسـلام بالسياسة والدولـة في حقبة مـا بعد الصـدر الأول، وخاصـة منذ المراحل المـتأخـرة من العـصـر الوسيط، حـيث لم يعـد الإسلام في حاجة إلى دولة حـتى يستمر في الأرض مسلمون، بل لـم يعد في حاجة إليها حتى ينتشر[٢٠] في الأصقاع: فدينامية الإنشـاء والدفع أطلقت حركتَها وفعلت فعْلَها؛ لكن ذلك ليس يَصِحّ في مراحل الابتداء حيث الدعوةُ في بواكيرها، وأتباعُها جمهـورٌ من المعتنقين محدودٌ، والجـماعةُ الاعتقـادية طريَّةُ العود وقريبةُ عـهد بما قبل الإسلام وأنساق القـيم فيه (= الجاهلية). حينهـا كانت السياسة حاجـة حيويةً لإعادة تصنيع الجماعة الاعتقادية، ولإنتاج جماعة سياسية، ولإعادة إنتاج الدين بالسياسة.

ثم أتى على الجـماعة المسـلمة إياها، في عـهدها الأول، حينٌ من الدهر زاد فـيه معـدَّلُ طلبها على الدولة والسلطان السـياسي أكثـر من ذي قبل. وكان ذلك بمناسـبة فتنة مزَّقتْ ما انتسج من وشائجَ وأواصرَ بينها منذ فجر الدعوة.

من نافلة القول أن سياق حديثنا في الفقرة السابقة كان منصرفاً إلى بيان سؤال السياسة في لحظته الابتدائية التي أعقبت وفاة النبي: أي في فترة قيام الخلافة الراشدة واستوائها مع أبي بكر وعمر. أما ما أعقب ذلك - وهو إطارُ ما نحن فيه في هذه الفقرة - فَشَهِدَ تكييفاً جديداً لسؤال السياسة ذاك: لم تعد المسألة قائمة في هل تستطيع الجماعةَ أن تعيد إنتاجَ نفسها، وأن تستطيع - من خلال ذلك - أن تعيد نشر الإسلام خارج حَوْمَتها، وإنما باتت تطرح نفسَها على النحو التالي: هل تستطيع الجماعة إياها أن تحافظَ على وجودها كجماعة ملتحمة بالدين بعد أن بدأ عقدها في الانفراط؟! إنه السؤال الذي حملتْ على طرحه - بحدَّةٍ بالغة - تجربة الفتنة والحرب الأهلية.

أسهَبَتْ كتبُ التاريخ(٢١) في وصف تفاصيل ما حدث في حقبة الخلافة الثالثة، مع ولاية عثمان بن عفان، وما ترتّب عنه من صراعات مزَّقت وحدة الجماعة. وليس يهمنا أن نستعيد سياقات تلك الصراعات ووقائعها، بمقدار ما يعنينا الوقوف على السؤال المفصليّ في الموضوع الذي نحاول مقاربته وهو: كيف أمكن للسياسة أن تتحول إلى مطلب إسلامي للجواب عن مشكلة كبيرة أنتجتها السياسة؟

يَبْلُغ السؤال هنا حدّ المفارقة فعلاً! ذلك أَنّ المعارضة الواسعة التي التأمت ضدّ خلافة عثمان بن عفان(٢٢)، وكانت منطلقاً لصراعٍ دموي قاد إلى مقتل الخليفة وإلى انشقاق سياسيٍّ إسلاميٍّ كبير، إنما برَّرت نفسها سياسياً(٢٣) على الرغم مما لَبستَه من لبوسٍ ديني(٢٤)؛ والحال إن التوسّل بالسياسة وبمطالب السياسة لإسقاط الخليفة أو تصفيته جسدياً لن يكون من نتائجه سوى إحداث فراغ سياسيّ وفَتْح الباب أمام الانشقاق والحرب الأهلية. هكذا قادت السياسة إلى نقيضها: إلى انهيار الدولة والعودة إلى صراعات أهلية لم تكن تخلو من مضامين قبليَّة سابقة للدعوة والسياسة والدولة. وهكذا - دَمّرت السياسةُ - في عهد الفتنة - تراثَها الذي أقامته منذ الدعوة، وتحديداً منذ قيام «دولة المَدينة» في العهد النبوي.

ولم يكن تفصيلاً عادياً أن الحروب الطاحنة التي دارت رحاها بين المسلمين، بعد مقتل عثمان، إنما تواجَهَ فيها صحابةٌ ضدّ بعضهم بعضاً؛ وهو ما يعني أنها كانت أيضاً حروباً داخل «الطبقة السياسية» نفسها التي كان بها قوام الدولة ولم تكن فقط

بين الدولة والمجتمع أو، بالأحرى، قسم من المجتمع. بل الأنكى من ذلك أن تكون صراعات السلطة بين الصحابة هي المدخل إلى حرب أهلية، فيها «أصبح المسلمون حرباً على المسلمين» بتعبير طه حسين(٢٥). فقد تعوّدَ المسلمون على قتال أعدائهم ممَّن عَدُّوهم كفاراً ومشركين ينبغي قتالهم، ثم اضطروا إلى قتال كثير ممن أسلموا ثم ارتدوا عن إسلامهم؛ لكنها المرة الأولى التي يقاتلون فيها بعضهم بعضاً: المرة الأولى التي تعصف الخلافات بجماعتهم الموحَّدة - بالرسالة والفتوحات - فيقع في صفّهم انشقاق سياسي عميق شَدَّ أبعاضَهم المتفرقة إلى مراكز ثلاثة ومرجعيات سياسية ثلاث، بعد إذْ كان المركز واحداً والمرجعية وحيدة: إلى الحجاز حيث مركز خلافة علي في المدينة، وإلى بلاد الشام حيث سلطان معاوية المتمرد على الخليفة، وإلى العراق حيث يطمح طلحة والزبير - متحالفيْن مع عائشة - إلى استغلال نفوذهما في البصرة والكوفة لحيازة العراق. ثم إنها المرة الأولى التي يتقاتل فيها صحابة من العشرة «المبشَّرين بالجنة» ويكون في جملتهم زوج النبي (عائشة: أم المؤمنين) في مواجهة صهر النبي وابن عمِّه. وأخيراً، إنها المرة الأولى التي يعود فيها الصراع بين الأمويين والهاشميين، منذ أُجْبر سادةُ الأولين على الدخول في الإسلام إبان فتح مكة، إلى الواجهة ليتخذ ذلك الشكل من العنف الدموي الذي أزهق أرواح الآلاف من جماعة المسلمين.

وبمقدار ما كانت وقائع حربي «الجمل» و«صفّين» تبعث في نفوس المسلمين، الذين شهدوهما وشاركوا فيهما، مشاعر الحزن على ما آلت إليه جماعتُهم والحسرة على ما كانَتْهُ قَبْلاً؛ وبمقدار ما كان انكسارهم النَّفْسي يَضَّاعَفُ من مُعَايَنَتهم كيفَ يقاتل صحابةٌ صحابةً، وهُمْ مَنْ هُمْ في مخيالهم الجماعي(٢٦)، كانوا فيَ الوقت نفسه - وهنا المفارقة - يندفعون في وَطيس المَقْتَلَة الجماعية كأنهم ينفذون أمراً إلهيّاً! لقد كان ذلك التمزق النفسي الحادّ طَريقاً إلى هذه العدمية العمياء التي سَكَنَتْهُم جميعاً في ساحات الوغى. كأن حبل الارتباط انقطع بغير رجعة وبات حبْل النجاة بالنفس وبمدافعتها أَوْلَى بالطلب!

في هذه الحرب الأهلية، خسر المسلمون كثيراً مما تَعَهَّدَ ماضيهُمُ القريبُ إياهُ بالرعاية: خسروا جماعةً سياسية كانوها قبل الفتنة فَآلَ أمرُهم إلى تفرق وانقسام وتَمَذْهب في مذاهبَ نَفَى بعضُها بعضاً وأحزاب قاتَلَ بعضُها بعضاً. وخسروا إمامةً واحدةً ينعقد عليها إجماعُهُم لينتهوا إلى تجزئةٍ للدولة ينتحل فيها كل واحدٍ إمامتَه

ويَجْمَع لهـا الأنصار والجُنْدَ والمحـازبين ليُلقيَ بهم في حرْبهـا متوسِّـلاً بالعصبـيات والقَرَابات والأرحام. والأنْكَى والأمَرُّ أنهم خسروا أنفسهم كجماعة اعتقادية موحَّدَّةً كانوا حُراصاً عـلى النَّأْي بها عن أي خلاف قد يدبّ فيهـا ويأتي على تضامنها. وفي هذا المناخ من الخسارات المتناسلَة من بعـضهًا، كان نداءُ السياسة في الجمـاعة يتجدد، ويُجيِّش وجْدانَها الجمعيّ من أَجَل التماس وحدتها من جديد.

لقد دمَّـرتها السـياسة. لكن، ها هي تـعود إلى السيـاسة كي ترمِّمَ مـا تَصَدَّع من كيـانها. وها هي – في سبـيل ذلك – تتواضع في المطالب وتفيءُ إلى الواقـعية أكـثر فأكثر. فالذين ثاروا على عثمان وقـتلوه سيصبحون – في المعظم الأعمّ منهم – القوة الاجتماعيـة التي ستستند إليها سلطة الإمام علي. لم يكن كـثيرهُم مؤمناً به، ولا كان هو بالضرورة يـشاطرهم موقـفهم الثوري الـراديكالي من الخليفة الثـالث، لكن نداء الحاجـة إلى الإمامة كـان قوياً بحيث نَزَلَ أمـامه الفريـقان: علي وجمـهورُه، فكانت الخلافة الرابعـة ثمرته. والذين لم يتحمسـوا لقتال حلف طلحة والزبيـر وعائشة، من جمهور علي، سرعان ما أَلْفوا أنفسَهم مدفوعين إلى القتال مع علي دفاعاً عن الإمامة الواحدة التـي يتهدَّدها الانقـسام مع علمـهم بالثمن الدمـوي الباهظ الذي سـتدفـعه الجماعة الإسلامية لقاء تحقيق ذلك. والذين رفضوا التحكيم بين علي ومعاوية، فعلوا ذلك إيماناً منهم بأن شرعيةَ الإمامـة ليست معروضة على الشك والرأي، وإيماناً منهم بوحدانية الإمامة والمرجعية ومركز السلطة. والذين ثاروا على عليّ ورفعوا في وجهه شعار أن «لا حكم إلاّ لله» وخلعوا بيْعَتَه عن أعـناقهم وكفَّروا التحكيم ومَنْ لجَأَ إليه، سرعان ما سيـؤيِّد قسمٌ منهم الإمام الحسن بنَ عليّ[٢٧] ويبايعه على القتال من أجل حـفظ منصب الإمامـة (= السلطة) من طمع «أهل الشـام» قـبل أن يتنازل عن الحكم لمعاوية. حـتى الذين «ارتضوا» بيـعة معـاوية، لم يفعلوا ذلك – جـميعـاً – عن قناعة بأحقيته في الحكم، بل صوناً لبقايا وحدة تهالكت[٢٨]... إلخ.

في سائـر هذه الأمثلة – وغيـرها كثـير – كـان الهدفُ وقفَ مـفاعيل الفـتنة في جسم الجـماعة والأمة بعد أن تـعَذَّر درءُها، وصونَ بقايا الدولة والسلطان السـياسي بوصفهما أداة حفظ الجماعة وإعادة إنتاجها. وليس قليلاً أن يتنازل كثير من المسلمين عن اشـتراطات الدين في حـالات عديدة، أو أن يعلّقـوها في أقلِّ تقديـر، سعْيـاً في تحقيق ذلك الهدف.

لم تكن إعضـالات السياسة، الناجـمة عن صعوبات بناء الشـرعية في حقـبة ما

بعد الوحي والنبوة، لـتمنعها من التمـاس طريق إلى تلك الشرعية من تجـربة تاريخية غنيـة وقلقة في يومـيات الجـمـاعة الإسـلاميـةً، هي تجربة الخـلافة الراشـدةً، ولا من الخـوض فيـهـا دونما توقُّف طويل أمـام التـساؤل عن مـدى وفـاء السيـاسـة والدولة لمنطلقات الدين (إلاّ متى عَنَّى ذلك الوفـاء تحقيقاً لمصلحة يقتضـيها الدين)، إذ كانت للسياسة دينامياتُها الموضوعية الدافعة التي أَسَّسَتْ لها شرعيتَها دونما حاجة إلى تبرير (على الأقل في المرحلة الأولى). وآيُ ذلك أن وقـائع التطور التاريخي التي عـاشتـها الجماعة الاعتـقادية الإسلامية قادت – تلقائياً – إلى رفع درجة الحاجـة الجماعية إلى الدولة والسلطان السياسي: إمَّا لتحقيـق الرسالة عبر الفتوح في الحدّ الأعلى من تلك الحاجة، أو لتـرجمة الجماعة الاعـتقادية إلى جماعـة سياسية تعـيد إنتاج الأولى، في الحدّ الأوسط من تلك الحـاجة، أو لحـفظ البقيـة الباقيـة من الجمـاعتين – الاعتـقادية والسياسية – من مخاطر التفرُّق والتمزق الناجمة عن الفتنة: في الحد الأدنى منها.

على أن ديناميـات السياسـة تلك ليست عمـياء بحيث تجـري أحكامُها مَـجْرَى القاعدة الضمنية والخَفِيَّة غـير المُدْرَكَة، وإنما هي ممَّا أَمْكَنَ وعْيُه ووعْيُ الحاجة إليه من طرف الجماعـة السياسِيـة الإسلامية ونخبـها من الصحابة وقـوى المعارضة. ولذلك، نُظِرَ إلى كثيـر من إكراهات السياسة بـوصفها خيارات – ولـو اضطرارية – لتأسيس مجَالٍ سياسيّ إسلاميّ ولتجديد مصادر شرعية الدولة والسلطة.

3

الدولة والاجتهاد

حين سيقرّر الإمـام أبو حنيفة النعمان الرأيَ قاعدةً للتـشريع مُطْلَقة بعد الوحي، وحين سـيأخـذ به الإمام مـالكُ بنُ أنس قاعـدةً نسبـيّة (إلى جـانب النص)، ثم حين سيكرّسـه الإمام الشـافعي أصلاً رابـعاً من أصول الفـقه في رسـالته(٢٩) تحت عنوان القيـاس، لم يكن ذلك ممّا جَرَى اجْتراحـُه من عدم، وإنما كان في جُمْلَة مـا اشْتُقَّ من الخبـرة التاريخيـة – السياسيـة والعقلية – للمـسلمين في حقبـة الخلافة الراشـدة وما تلاها، في مضمار تَنَاوُل ما فَرَضَتْ عليهم نفـسها من مستجدات (أو «نوازل» في لغة الفقه) لم تكن لهـا في مَاضيهم سابقـاتٌ ونظائر. لكن الأهم من ذلك – في ما نحن فيه – أن إقرار مبدأ الاجتهاد فَتَحَ الباب أمـام تأسيس معرفة عربية – إسلامية بالمسألة

الأولى اتّصَالاً بالخلاف الذي نشب بين المسلمين حول الخـلافة، في حرب «صفّين»؛ ثم تطورت لتـتـداخل مع مسـائل الجـدل اللاهوتية في عـلم الكلام، إلى أن تبلَورت موضوعاتُها في «نظرية الخلافة» و«نظرية الإمامة».

حين نشأ الخلاف بين المسلمين حول خلافة النبي ﷺ، وجـرى ما جرى في اجتماع السقيفة، تبلورت «أطروحات سياسـية» ثلاث حول الخلافة: تقول الأولى إن الخلافة ينبغي أن تكون في قريش؛ وتلك كانت أطروحة المهاجرين في السقيفة. وتقول الثانية إنها تجب في غير قريش، التي خَذَلَتْ نبيَّها وقاتَلَتْهُ ولـم يستجب منها لدعوته إلا عدد قليل جداً خـلال قيام الدعـوة في مكة ولمدة ثلاثة عشـر عاماً؛ وتلك كـانت أطروحة الأنصار، وبعض أهل التحكيم فيما بعد، وإنْ من منطلقات أخرى. وتقول الثالثة إنها يجب أن تقوم في الهاشميين بالتـحديد من دون سائر قريشٍ، وفي بيت الرسول على نحو أخصّ؛ وذلـك كان موقف العـباس عمّ الرسـول، وعلي بن أبي طالـب، وبعض الهـاشمـيين، والزبير بن العـوام[٣٠]. ومع أن بيـعة أبـي بكر حسـمت أمْـرَ الخلافـة وشرعـيتها وحـقَّقت انتقـالاً هادئاً – إلى حدٍّ ما – للسلطة، إلا أن ذلك الحـسم كان، بلغة معاصرة، تكتيكيّاً ولـم يكن استـراتيجيّاً. إذ سرعان ما تجدَّد الخلاف، وتحت نفس العناوين تقريباً، بمناسبة الصراع على السلطة بين عـليٍّ ومعاوية وحرْبهما الضارية في صفّين. وكانـت حادثة التحكيم هي، بالذات، التي أطلقت جدلاً جـديداً في الإسلام حول معنى الخلافة والإمامة ونصاب الشرعية السياسية دينيّاً وما في معنى ذلك.

أطلّت «الأطروحات» الثـلاث من جديد بانتسابات مـختلفة، ولكن بصـياغات فكرية أرقى من ذي قبل. عاد من يقـول إن القرشية ليست شرطاً للإمـامة ولا تتوقف عليها شـرعية السلطة. وعاد من يقـول إن القرشية شرط عام لـينصرف بعد ذلك إلى تعيين الفـرع المخصوص منـها بالحق في الولاية العامـة على جماعـة المسلمين. ليس يهمـنا – في موضـوعنا هذا – أن نستـعيد سـياق الصـراعات التي أفـضت إلى ذلك الجدل وأسّست له، وإنما يهمُّنا الوقـوف على آراء المختلفين التي أرهصت بميلاد فكر سيـاسيّ إسلاميّ، أو قُل بميـلاد موضوعـات فكرية جديدةً تمامـاً على وعي المسلمين للمسألة السياسية: الـذي ظل محصوراً – لفتَرة طويلة – في نطاق النصّ (الديني) أو في نطاق إجراءات سـياسية قـام بها خلفاء (راشدون) دونما تأصـيل فكريّ، وكانت إلى الأفعال والسُّنن أقرب منها إلى الآراء المبنيَّة على مـقدمات نظريةٍ مُعْلَنَة ومدركَة. لنستعرض – سريعاً – تلك الآراء الثلاثة، في صيغتها الجديدة، حول الخلافة.

يعود الرأي الأول في الخلاف حول الخلافة إلى فريق من المسلمين كان في جملة جيش الإمام عليّ قبل أن ينفصل عنه، وهو المحكّمة[٣١]: أي الذين رفضوا قبول عليٍّ التحكيمَ في الخلاف بينه وبين معاوية، رافعين في وجهه شعار أن «لا حُكْمَ إلاّ للّه». ذهب هذا الفريق من المسلمين إلى صوغ موقف من الخلافة مقتضاه أنها جَرَتْ مَجرًى صحيحاً في عهدي أبي بكر وعمر، وفي صدرٍ عهد عثمان قبل أن ينقلب هذا على سُنَن السابقيْن، وفي عهد عليّ قبل أن يرتضي التحكيم. لكن الأهم من هذا الموقف الاسترجاعي لديهم ما ذهبوا إليه من القول بأن الخلافة اختيار للمسلمين كافة، وأنها ليست تنحصر في قريش وإنما تَحقُّ لأيّ مسلم يَحْكُم بما أَمَرَ الله وإلاّ أصبح خَلْعُهُ واجباً على الجماعة. وعليه، فالخلافة في نظر المحكمّة قائمة على أركان ثلاثة: حرية الاختيار، الحق الجماعي في الولاية أو الإمامة، قيام الخلافة على الدين أو المرجعية الدينية للخلافة[٣٢].

ويعود الرأي الثاني في الخلافة إلى شيعة الإمام علي، الذين ذهبوا إلى القول بحق آل البيت - دون سواهم - في الإمامة؛ وهم «عزّزوا» قولهم ذاك بالتأكيد على أن عليّاً أوصى له النبي بالخلافة، وعلى أن «الوصية» تنسحب على أبنائه وأحفاده من بعده. كما ذهبوا إلى وجوب طاعته طاعةً كاملة لأنه - ومن سيأتي بعده - إمام معصوم. ولقد كانت هذه المبادئ الثلاثة: الخلافة في آل البيت، و«الوصية»، و«العصمة»، الأركان الرئيسَة التي ستقوم عليها «نظرية الإمامة» في ما بعد.

أما الرأي الثالث، فيعود إلى الأمويين الذين انتزعوا الخلافة بالسيف والدم. إنهم يعتبرونها حقّاً لقريش، لكنها ليست لفرعٍ منها بذاته، وإنما لمن استحقها منها. وحين كان عليهم أن يجيبوا عن السؤال الرئيسً: لماذا انتزعوها من بَني هاشم (عليّ)؟ فقد كان جوابُهُم أنهم استحقوها بعد أن فَشِل بنو هاشم في حفظِها وفي صون وحدة المسلمين وراءَها. ولم يكن زعيمُهم معاوية ليتحَرَّجَ في التعبير عن سياسة الأمر الواقع هذه حين خاطب أهل المدينة عام توليته قائلاً من ضمن ما قاله: «... فإن لم تجدوني خيرَكم فإنّي خيرٌ لكم ولايةً»[٣٣].

لم تكن هذه الآراء الثلاثة في الخلافة وحدها التي جرى التعبير عنها حينئذ؛ كان ثمة رأي المرجئة الذين هادنوا الأمويين وأسبغوا - ضمناً - بعضَ الشرعية عليهم حين رفضوا موقف المحكّمة والشيعة منهم: الذي كفَّرهم وأسْقَط شرعيةَ خلافتهم. وكان ثمة موقف القَدَرية الذي شَدَّدَ - مع معبد الجُهَني وغَيْلان الدمشقي[٣٤] - على

حرية الإرادة الإنسانية في مواجهة الجبرية الأموية[٣٥]. ثم كان هناك موقف المعتزلة الذي ذهب بفكرة حرية الإرادة تلك إلى الحدود الأبعد في مضمار الحديث عن العدل الإلهي كأصل ثان من أصول المعتزلة الخمسة. غير أن هذه المواقف، على أهميتها فكرياً، لم تكن تستند إلى حركات سياسية شأن الأولى (الشيعة والمحكّمة والأمويين)، وكانت غالباً ما أتت في سياق من الجدل الكلامي العقائدي.

وبالجملة، بدأ الفكر السياسي الإسلامي - المنشغل بقضية الخلافة - يشهد موضوعاته التأسيسية الأولى مع أفكار المحكّمة والشيعة والأمويين قبل أن ينتقل انتقالَتَهُ الاعطافية والحاسمة نحو نظرية الدولة والخلافة في الحقبة العباسية الثانية.

4

في لحظة من تطور الفكر العربي - الإسلامي في العصر الوسيط، كان لا بدَّ من أن يقع تحوّلٌ فكريٌّ حاسم في المعرفة بالسياسة والدولة والمجال السياسي يناظر، في أهميته ونتائجه النظرية، تلك التحولات التي شهدتها مجالات أخرى من المعرفة العربية - الإسلامية مثل: اللغة، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والتاريخ، والحديث، والبلاغة، والعروض، والفلسفة، والتصوف... إلخ، وهي جميعُها كانت أسبق من «علم السياسة» في التكوُّن والقيام والانتظام. بعبارة أخرى، كان لا بدَّ من قيام نظرية في الدولة وفي السلطان السياسي، و - بالتالي -إخراج القول في موضوعها من علم الكلام، الذي دار في إطاره الجدل حول مسائل الخلافة والإمامة والشرعية، إلى الفقه السياسي أو فقه الدولة. فمع أن «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة»، على قول أبي الحسن الأشعري[٣٦]، إلا أن النظرية السياسية (في الدولة والخلافة) كانت آخر ما أَفْرَجَتْ عنه المعرفةُ العربية - الإسلامية لأسباب يَرِدُ بيانُها ضمناً في ما سيلي من حديث[٣٧].

ولقد أمكن لمثل تلك النظرية أن يخرج إلى الوجود بعد أن توافرت لميلادها الأسباب: من الفكر وحركة تطوره وتراكمه، ومن الواقع وأحكامه الموضوعية على السواء. ونقف - هنا - بإيجاز شديد على ثلاثة من أهم تلك الشروط والأسباب التي هيأت لنظرية الدولة (= نظرية الخلافة) ظروف الميلاد:

أول تلك الأسباب توفُّر قواعد[٣٨] يُبْنَى عليها التفكير في الدولة والسلطة والسياسة. وهي قواعد دشَّن وضعها الإمام الشافعي في مجال أصول الفقه، وعَمِلَ بها اللغويون والنحاة، وسَرَتْ بعض تأثيراتها في علم الكلام، وفي علم الحديث قبله، إلى أن بدأ مفعولُها يسري في الفقه السياسي. والقارئ في نصوص الفكر السياسي الإسلامي التأسيسية في القرن الخامس الهجري (الماوردي، أبو يعلى، الجويني) يَلْحَظُ أنها تستعير القواعد ذاتها التي أقام عليها الشافعي علم أصول الفقه، من كتاب وسنّة وإجماع وقياس، وتُؤَسّس بها المعرفة داخل هذا المجال، مما يقطع بأن الفكر السِّياسيّ تأخَّر - في جانب منه - لأسباب ابستمولوجية: البحث عن أساسيات معرفية يقوم عليها صَرْحُه.

وثاني تلك الأسباب استقرارُ الدولة والخلافة - موضوعَ النظرية السياسية - على سمات وضوابطَ تقبل النظرَ إليها بوصفها ثوابتَ لا متغيرات، أو قُلْ بوصفها ملامح قارةً ملازمة للدولة ومن طبائعها التي لا تَعْرِضُ لها على سبيل الطارئ. لقد نضجت صورة «الدولة الإسلامية» في القرن الخامس الهجري حين جرى التنظير لها، فانفصلت حقيقتُها الجديدة كدولة سلطانية، كمُلك قهري، عن مثالها المرجعي (الخلافة). ومع أن فقهاء السياسة ما توقفوا عن النظر إليها كخلافة[٣٩] - لأن في ذلك موطن شرعيتها الدينية - إلا أنه كان واضحاً تماماً أن ذلك لم يكن أكثر من مكابرة ولم يغيّر من أمرها شيئاً كدولة سلطانية.

أما ثالث تلك الأسباب، فهو التَّحدي الفكري والسياسي الذي طرحته نظرية الإمامة (الشيعية) على فقهاء «دولة الخلافة» حين تَبَلْوُرِهَا في وقت مبكر وإقامتها نظام الحكم (الإمامة) على قواعد لم يكن ليأخذ بها القسم الأكبر من المسلمين. وهو ما حَمَلَ على إنتاج نظرية الخلافة وتأسيس منظومة مفاهيم السياسة الشرعية رداً على فقه الإمامية السياسي.

لقد باتت النظريةُ في السياسة والدولة ممكنةً منذ العهد العباسي الثَّاني للأسباب التي ألمحنا إليها. وجاء قيامُها يتوّج عمليةً مديدة من البناء النظري لمجالات المعرفة، بدأت منذ نهاية النصف الأول من القرن الهجري الثاني[٤٠]، بمقدار ما فتح الباب أمام نوعين آخرين من المعرفة بالسياسة غير الفقه السياسي، هما: الآداب السلطانية والفلسفة السياسية... ممّا لا يدخل له في موضوعنا هذا.

الهوامش

(١) نصّ «الصحيفة» في ابن هشام: السيرة النبوية. تحقيق محمد السقا [وآخرون]. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥. ج ١، ص ٥٠١ وما تلاها.

(٢) قال الإمام علي موضحاً موقفه من عدم منافسته أبا بكر على الخلافة: «... أَدَعُ رسول الله في بيته لم أدفنه وأخرج أنا أنازع الناس سلطانه». أوردها ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، وهو المعروف بـ تاريخ الخلفاء. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده. ١٩٦٣، ج ١، ص ١٢. وثمة روايات أخرى عديدة عن تأخير دفن جثمان النبي بسبب الانشغال بأمر خلافته!

(٣) للإمام علي بن أبي طالب قولٌ في هَذا الباب – إن صَحَّت نسبتُه إليه – قاطعٌ في الدلالة على وجوب الحاجة إلى سلطان سياسيّ، جاء فيه في معرض ردّه على معارضيه: «الحكم للّه وفي الأرض حكّام. لا بد للناس من أمير بَرٍّ أو فاجر، يضم الشّعث، ويجمع الأمر، ويقسّم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ للقويّ من الضعيف، حتى يريح برّ ويُسْتَرَاح من فاجر». ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة. الجزء ٢، ص ٣٠٧. التشديد من عندي.

(٤) «وعد الله الذين آمنوا منكم ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم. وليُمَكِّننَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم. وليُبَدِّلَنَّهم من بعد خوفهم أمناً، يعبدونني لا يشركون بي شيئاً...». سورة النور، الآية ٥٥. انظر في معنى الاستخلاف: رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة. دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ص ٢٤ – ٢٦.

(٥) استمر لقب أمير المؤمنين لقباً رسمياً لـ «الخلفاء» في العهدين الملكيّيْن: الأموي والعباسي، بل وفي ما أعقبهما من عهود. ولكن كان واضحاً أن تحويراً طرأ على المعنى الأصل للّقب ذاك. كان عمر أميراً للمؤمنين، كما تشهد بذلك سيرتُه السياسية والدينية، أما من ورثوا التسمية بعد انصرام حقبة الخلافة الراشدة، وعلى الرغم من عظمة إنجازاتهم التاريخية (الفتوح والبناء الحضاري)، فلم تكن إماراتهم من جنس إمارة عمر بن الخطاب أو علي بن أبي طالب؛ كان الخليفة منهم أميراً في المؤمنين أكثر ممّا كان أميراً لهم. وهو تمييز ينصرف إلى ملاحظة منحى الانفصال المتزايد بين الدينيّ والزمنيّ في تجربة السلطة منذ الخلافة إلى المُلْك: قياماً واستواءً وامتداداً.

(٦) تحاول الروايات التاريخية العَربية لملابسات «اختيار» أبي بكر خليفةً ومبايعته أن تضفي سمْتاً دينيا على معايير ذلك «الاختيار». وإذْ هي تَصْمت على معيار «السابقة في الإَسلام»، لأن تحكيم هذا المعيار مما تترجَّح به الرواية الشيعية بأحقية علي في الخلافة بحسبانه الأقدم – في صحابة النبي وفي رجال العرب – في إشهار إسلامه والشهادتين، تُرَكِّزُ على سابقة تكليف النبي إياه أمْرَ إمامة المسلمين في صلاة الجماعة أثناء مرضه؛ والإمامة في الصلاة إمامة صغرى تفتح الباب أمام إمامةَ عظمى هي الخلافة (سيضع محمد رشيد رضا، في مطلع عشرينيات القرن العشرين الماضي كتاباً حَمَلَ نفس العنوان: الخلافة أو الإمامة العظمى). لكن خطاب التولية الذي ألقاه أبو بكر واعترف فيه بأنه ليس أخْيَرَ المسلمين وأَبْعَدَهُم في الأهلية لتولّي أمرهم (= حُكْمهم)، يقطع بأن المعيار المعتمَد – الضمنيّ وغير المُعْلَن – معيارٌ سياسيّ، وهو أيضاً ما يدعمه اقتراح الأنصار الموجّه للمهاجرين في السقيفة – مَخْرَجاً لمأزق «الاختيار» – بـ «تقاسُم السلطة» بين الفريقين على مقتضى العبارة المنسوبة

إليهم: : «منّـا أمير ومنكم أمـير». إذ السلطةُ السـياسيـة مما يقبل الازدواج والاقـتسـام، وهو ما ليس ينطبق أمرُه على السلطة الدينية.

(٧) راجع في هذا: ابن تيمية: السياسة الشرعـية في إصلاح الراعي والرعية. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨. وقارن: رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة. م م س، ص ص ٢٥ – ٢٦، والماوردي: الأحكام السلطانية والـولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العلمـية، [د ت]، و: Louis Gardet: La cité musulmane. Vie sociale et politique (paris: Vrin, 1961), p 181.

(٨) ليس تفصيـلاً أن تلتئم معارضة ضـد عثمان من داخل «نخبـة» الصحابة: من تيار المستـضعفين الذي كان في جملة أبرز رموزه الصحابيان الكبيران عـمّار بن ياسر – خاصة – وأبو ذرّ الغفاري. كما لم يكن تفصيلاً أن ينتسج حلفٌ صحابي ضـدّ الإمام علي من عائشة (= أم المؤمنين) والزبير بن العوام وطلحة بـن عبيـد الله (في «حرب الجـمل»)، ومن معاوية بـن أبي سفيـان وعمرو بـن العاص (في حرب صفّين). انظر تحليلاً رصيناً لسـياقات تلك المعارضات في: Hichem Djait: La Grande dis-corde: Religion et politique dans L'islam des origins. Paris, Gallimard, 1989.

(٩) والحلّ هذا – هو كناية عن تولية أبي بكر خليـفةً – سيُنْظَر إليه لاحقاً بوصـفه واجباً شرعيـاً بمقتضى الإجمـاع – إجماع الصـحابة والمسلمين – لضرورة اقـتضت الخلافـةَ والولاية هي تنظيم الاجتـماع الإسلامي بـردّ الفوضى عنه. ذلك – مـثلاً – ما ذهبَ إليـه ابَن خلدون حين قال: «إن نـصب الإمام واجبٌ قد عُرف وجوبُه في الشرع بإجماع الصـحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله‰ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمور المسلمين. وكذا في عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام». المقدمة: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٨٦.

(١٠) ما خلا إشارات عامة لمبدأ الاختيار وردت في آيتي الشورى (الآية ٣٨ من «سورة الشورى»، والآية ١٥٩ من «سورة آل عمران»).

(١١) مع غياب نص قرآنـي في شأن المخصوصين بأمر الولاية، استندت مـصادر تاريخية وفقهـية حديثة إلى حديث نبـوي مفاده «الأئمـة من قريش». وهو الحديث الذي اتخـذه معاوية في جـملة ما بررّ به حُكْمَه كصاحب حقٍّ في الإمامة لا يقل عن حقّ الهاشميين فيها. لكن وقائع اجتماع السقيفة – كما روتْها المصـادر التاريخية – تقـطع بأن هذا «الحديث» وُضعَ في الحقـبة الأموية ولا تصحّ نسبـته إلى النبي‰، لأنه لم يَرِدْ له ذكْرٌ في الجدل الذي قام بين المهاجرين (أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح) وبين الأنصار في سقيفة بني سـاعدة حول معيار اختيار خليفة. ولو كان الحـديث صحيحاً، لاسْتَدَلَّ به عمر ولحسَمَ الجدل لصالح المهاجرين لأن الأنصار (= الأوس والخزرج) ليسوا من قريش.

(١٢) الدارمي: سنن الدارمي. دار إحيـاء السنة النبوية، بيروت، ج ١، ص ٩٦. أورده رضوان السـيد في الجماعة والمجتمع والدولة. ص ٢٥١. التشديد من عندي.

(١٣) ﴿إنَّا نحن نَزَّلنا الذِّكر وإنَّا له لحافظون﴾. سورة الحجر، الآية ٩.

(١٤) بالمعنى نفسه الذي تفـيده عبارة كارل مـاركس الشهيرة أن الفكر يتحـول إلى قوة مادية حين تمتلكه الجماهير.

(١٥) من المهم التذكير بأن الآيات المكية تشكل ثلثي القرآن الكريم عدداً وحجماً.

(١٦) لم يتجاوز فيها المسلمون بضع عشرات من الأفراد.

(١٧) ولذلك «كان الجهاد مهمة الأمة الأولى أيام الراشدين» على حدّ قول عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٤٧.

(١٨) كانت الغنيمة، وقد اعتادت عليها العرب قبل الإسلام مورداً اقتصادياً حيوياً، ممّا حرّك المخيال العربي - الإسلامي وهيّأه للجواب عن نداء الفتح الديني، فكيف إذا كان الإسلام قد أحلَّها للفاتحين. في هذا راجع محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصلان الثالث والخامس. راجع أيضاً شاكر النابلسي: المال والهلال - الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢، الفصل الخامس.

(١٩) إذ «في كل مرة كان رجال الصحراء يتحولون إلى فاتحين في محاولتهم للحفاظ على البقاء» سمير أمين: الأمة العربية. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص ٣١.

(٢٠) وآيُ ذلك أن الدور الذي نهضت به زوايا وطرق صوفية في نشر الإسلام خارج جغرافيا سلطانه السياسي الدولتي - كالذي قامت به الزاوية التيجانية المغربية في إفريقيا والطريقة النقشبندية في بلاد القوقاز مثلاً - لم تَقْوَ على القيام به الدولة العباسية في المشرق أو الدولة الموحدية أو المرينية أو السعدية في المغرب. والأمر نفسُه ينطبق على المسيحية أيضاً: فهذه لم تعد تحتاج إلى الدولة الرومانية أو إلى دولة الكنيسة في العصر الوسيط الأوروبي حتى تنتشر، ففي عزّ العلمانية الغربية الحديثة، حيث الدولةُ منفصلة عن الدين، اعتنق ملايين البشر العقيدةَ اليسوعية. وقُل ذلك عن الديانات القومية أيضاً: الكونفوشيوسية في الصين، والبوذية في اليابان، والهندوسية في الهند... إلخ، التي تتزايد وتيرةُ تعاظُمِها في كنف دولٍ شيوعية وليبرالية وقومية هندوكية غير حاملة لهمّ نشر الديانات تلك...

(٢١) انظر هنا: ابن قتيبة: الإمامة والسياسية... م م س؛ وابن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧ (خاصة الجزأين الثاني والثالث)؛ وشمس الدين بن عثمان الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧: «عهد الخلفاء الراشدين».

(٢٢) لا ينبغي استصغار شأن تلك المعارضة بالقول - كما ذهب إلى ذلك كثيرٌ من المصادر التاريخية - إنها كانت معارضة قوى متمردة من المجموعات القبلية غير القرشية. ذلك أن أهمّ صحابة النبي وقَفَ ضد الخليفة عثمان: في آخر عهده خاصة، وعلى رأسهم الصحابة الذين اختاروه في «مجلس الشورى» السداسي الذي عيَّنه عمر بن الخطاب للتداول في أمر اختيار خليفة بعده. والصحابة المعارضون هؤلاء هم: عبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعلي بن أبي طالب: وقد كان الأخير - الذي اتُّهم زوراً بمسؤوليته عن دم عثمان: من قبل عائشة زوج الرسول والزبير وطلحة ثم معاوية - الأقلَّ معارضةً لعثمان، فيما كانت مسؤولية الصحابيَّيْن طلحة والزبير مباشرة في مقتله لأنهما حَرَّضا على قتله؛ أما معاوية، فكانت مسؤوليته غير مباشرة من خلال استنكافه عن نجدة عثمان الذي استنجد به! انظر عرضاً وتحليلاً لذلك - أكثر

حيـاداً من كتب التـاريخ المرجعيـة – في: طه حسين: الفـتنة الكبرى. دار المعـارف، القاهرة [د ت]. الجزء الأول: عثمان. ص ص ١٣٨ – ١٥٨.

(٢٣) راجع في هذا، ابن قتيبة: الإمامة والسياسة م م س؛ وعباس محمود العقاد: عبقرية عثمان. بيروت: دار الآداب.

(٢٤) نظيـرَ ذلك الذي يُرْوَى عن رسـالة أرسلها مـحـرضان كـبيـران على الثـورة ضدّ عـثـمان – همـا الصحابيان طلحـة بن عبيد الله والزبير بن العوام – إلى كافة الأمـصار تدعو المسلمين إلى أخذ حقّ المهاجرين المهـدور (من عثمان) جاء فيـها: «... من المهاجرين الأولين وبقيـة الشورى إلى من بمصر من الصحـابة والتابعين وبعـد، فإن كتـاب الله قد بُدِّل وسنة رسـوله قد غُيِّـرت وأحكام الخليفـة قد بدّلت، فننشُد الله من قرأ كتابنا من بقية أصـحاب رسول الله والتابعين بإحسان إلاَّ أَقْبَل علينا وأخذ الحقَّ لنا وأعطاناه...». الإمامة والسياسة م م س.

(٢٥) طه حسين: الفتنة الكبرى. الجزء الثاني: علي وبنوه، ص ٣٢.

(٢٦) إقـرأ عرضـاً دراميّـاً رفيعـاً لذلـك الانكسار النفسي في كتاب هشام جعيط la grande discorde. م م س، خاصة في فصله الثالث.

(٢٧) راجع الفصل الأخير من: la grande discorde

(٢٨) ولو أن هذه البيـعة الاضطرارية اسـتُغلَّت من طرف معـاوية والأمويين ليقـال عنها إنهـا أَمَارَةٌ على «إجماع» المسلمين – خـاصة من سوفَ يُطْلَق عليهم إسم «أهل السنة والجماعـة» في ما بعد – على خلافة معاوية. وكـان ذلك في أساس تسمية سنة تولية معاوية بـ «سنة الجمـاعة» أو «عام الجماعة». انظر في هذا، أبو زرعة: تاريخ أبي زرعة الدمشقي. تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العـربية. ١٩٨٠. الجزء ٢، ص ١٨٨. وقارن بالطبري: تاريخ الأمم والملوك م م س، ورضوان السيـد: الأمة والجماعة والسـلطة. بيروت، دار اقرأ، [١٩٨٥م]، ص ص ١٣٢ – ١٣٣، و الجماعة والمجتمع والدولة. م م س، ص ٣٩.

(٢٩) محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: البابي الحلبي.

(٣٠) قارن هذا بأحـمد أمين: فـجر الإسلام. لجنة التـأليف والترجـمة والنشر، مكتـبة النهـضة، ١٩٦١، الطبعة الثامنة، ص ص ٢٥٢ – ٢٥٣.

(٣١) وسُمِّيَ رجالُه أيضاً بـ «الحرورية» نسبةً إلى قرية «حـروراء» – القريبة من الكوفة – التي لجأوا إليها بعد الخلاف مع عليّ. وتسميهم المصادر السنية والشيـعية على السواء بالخوارج. وهي تسمية ليست تَخْفَى لهـجة الاتهام فيـها بخروجـهم عن سلطة علي بن أبي طالب، وإن كانت هناك مصـادر تعزو التسمية – وتَرُدُّها – إلى معنًى آخر هو الخروج في سبيل الله. وقد سُمُّوا أيضاً «الشُّرَاة» لأنه يصدُق عليهم القول القرآني: «ومن الناس من يشتري نفسَه ابتغاءَ مَرْضاة الله». راجع في هذا أحمد أمين: فجر الإسلام. المرجع السابق، ص ٢٥٧.

(٣٢) قارن بالشهرستـاني: الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كـيلاني، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠؛ وبأبي الحسن الأشعري: مـقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقـيق محمد محيي الدين عبـد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩.

(٣٣) ابن عبد ربه: العقد الفريد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى. ج ٤، ص ١٤٧. التشديد من عندي.
(٣٤) راجع الملل والنحل للشهرستاني.
(٣٥) راجع نقد محمد عابد الجابري لايديولوجيا الجَبْر الأموية في: العقل السياسي العربي. م م س، الفصل التاسع.
(٣٦) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلّين. تحقيق محمود محيي الدين عبد الحميد، ط ٢، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥، ص ٣٩.
(٣٧) راجع في هذا محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٠٧.
(٣٨) راجع الجابري، المصدر السابق، الفصل الخامس.
(٣٩) فعلوا ذلك مع علمهم بأن «الخليفة» (= السلطاني) فَقَد سلطانه أمام ما أسموه بـ «إمارة الاستيلاء» وما نظّروا لشرعيته!
(٤٠) انظر جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٦، ص ص ٤١٦ ...



الدولـة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

تركي علي الربيعو ◆

يحـتدم الجـدل في خطابنا العـربي / الإسلامي حـول إشكاليـة الدين والدولة، والجدل كـما يقـول ابن منظور هو شدة الاخـتلاف، ولكن القرآن الكـريم يدعو إلى جدال بالتي هي أحسن، فعسى أن تجنى الفائدة للأمـة كلها. ومع احتدام الجدل، تكثر التسـاؤلات وما أكثرها في مـجال نقد الذهنيات كـما يقول المفكر المغاربي عـبد الله العـروي، وبالأخص إزاء تاريخ بعيـد للدولة وللعقل السـياسي العـربي، لم نسـتدل عليه بـالكيفيـة اللازمة، ولا يزال يغـري بشتى أنواع التـأويل والأدلجة التي تعـبر عن نفسها تحـت رايات إيديولوجية لا تزال تستعيـر معظم بواعث التعبير عن نفـسها من الماضي البعيـد كما يرى محـمد أركون، لنقل، من التاريخ الأمـوي والعباسي، الذي تحولت فيـه الخلافة إلى ملك عضوض راح بدوره يستـعير معظم بواعث التعـبير عن ملكه من المسـتـبد الآسـيوي بـحسب تعـبـير العـروي - أو من أبيـه أردشيـر (الملك الساسـاني) بحسب توصيف مـحمد عابـد الجابري في بحثه عن مـبدأ الطاعة. فـقد ذهب الجابري إلى أنّ ذلـك جعل من الدين طاعة رجـل، كما جـعل من الطاعة عـبر تمجـيدها فـضيلة الفـضائل. وقـد تمكنَّ من أن يغزو الثـقافـة العربيـة في عقـر دارها

◆ باحث من الجمهورية العربية السورية.

ويجيرها لصالح ذلك الطابع الآسيوي كما تعبر عن ذلك وصية أردشير التي سنعود إليها لاحقا [١].

هناك إقرار علني عند أغلب الباحثين العرب في إطار إشكالية الدين والدولة، بأن الجذور الكلاسيكية للنقاش الدائر حول الروابط بين الدين والدولة غير مدروسة، وبالتالي غير مضاءة [٢]. يقول العروي : «عندما نتكلم اليوم عن الدولة الإسلامية نعني بالضرورة مركباً من العناصر الثلاثة - العربي والإسلامي والآسيوي - إلا أننا لا نستطيع أن ندرك ذلك المركب وهو محقق في التاريخ لأننا لا نملك شهادة معاصره عليه. كل ما نستطيع هو أن نتصوره، أو أن نتخيله، اعتماداً على أخبار مؤرخين متأخرين نسبياً»[٣].

إن غياب الشهادة المعاصرة للدولة الإسلامية في بداية العصرين الأموي والعباسي، هو الذي فسح المجال للتأويلات العديدة والتضييقية التي تنتهي إلى القول بأن الإسلام دين ودولة، المقولة التي رفع راياتها في أربعينيات القرن الماضي الشيخ حسن البنا، والتي استلهمتها الحركات الإسلامية الراديكالية في سعيها، وفي تجييشها لإيديولوجيا الكفاح ضد الاستعمار التي ساهمت في طمس كل المحاولات الرامية إلى الفصل بين الذروتين الدينية والسياسية، أو تلك التي تصر على أن الدولة شأن تدبيريٌ سياسي وليس شأناً عقيدياً كما تراها كثير من الحركات الراديكالية المعاصرة أو الإيديولوجيات الجاهزة التي ما تزال تعشعش في «ثقافة العامة» والتعبير للشيخ علي عبد الرازق، وتحول دون الوصول إلى أصول جديدة للحكم، تستمد قوتها من أحدث ما أنتجته العقول البشرية وما أبدعته الأمم الحديثة.

كان الشيخ علي عبد الرازق الذي سيستعاد دوماً من قبل التيار الليبرالي العربي كنموذج للشيخ المستنير، وكقرينة وشاهد على بطلان القول بأن الإسلام دين ودولة كما يرى تيار الإسلام السياسي. أقول كان الشيخ عبد الرازق على وعي بإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وعلى وعي بالآفاق الحديثة للدولة المعاصرة التي من شأنها أن تقطع مع إرث الدولة المملوكية، وأن تؤسس لأصول جديدة في الحكم. من هنا، فقد كان كتابه، وعلى ما جاء به من أفكار أصيلة وطريفة وجدية وجديدة، قد مثل إعلاناً عن تفجير المعركة الفكرية السياسية داخل الاجتماع الإسلامي التقليدي[٤] فهو يعيب على «المسلم العامي » وعلى «رأي جمهور العلماء من الإسلام» اعتقادهم بأن الإسلام يمثل وحدة سياسية ودولة أسسها الرسول ﷺ يقول:

«المسلم العامي هو من يعتقد أنه، عليه السلام، كان رسولاً وملكاً، وأنه أسس بالإسلام دولة سياسية مدنية، كان هو ملكها وسيدها. لعل ذلك هو الرأي الذي يتلاءم مع ذوق المسلمين العام. ولعله أيضاً هو رأي جمهور العلماء من المسلمين. فإنك تراهم، إذا عرض لهم الكلام في شيء يتصل بذلك الموضوع، يميلون إلى اعتبار الإسلام وحدة سياسية، ودولة أسسها النبي»[٥].

يقر عبد الرازق في سعيه للتأكيد على أن السياسة شأن تدبيري وليست شأناً عقيدياً «أن الحكومة النبوية كان فيها بعض ما يشبه ما يكون من مظاهر الحكومة السياسية وآثار السلطنة والملك»[٦] وأن «هناك الكثير مما يمكن اعتباره أثراً من آثار الدولة»[٧]. ولكنه يفند الرأي الذي يرى أن الإسلام دين ودولة، وأن «الخلافة تنوب عن الشرع في حفظ الدين والسياسة شاملة للملك والملك فدرج تحتها» كما كان يرى ابن خلدون، الذي لم يكن يستند، كما يرى عبد الرازق، إلى حجة أو دعامة أو سند.[٨] والنتيجة التي يقودنا إليها :

أولاً ـ «ما كان محمد ﷺ، إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين. لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة».

ثانياً ـ«وإنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها».

ثالثاً ـ وإنه كان ﷺ«كإخوانه الخالين من الرسل».

رابعاً ـ وإنه لا كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك.[٩]

لا يمل عبد الرازق، من تفنيد الاحتجاج الشائع بأن «الخلافة مقام ديني» ويرى ذلك على أنه من الأخطاء الشائعة التي تسربت إلى عامة المسلمين، الذين خيل إليهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين فقد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله ﷺ، لا بل إنه يعتبر، أن استمرار هذا الاعتقاد يصلح لأن يكون شاهداً على استقالة العقل عند المسلمين في التفكير السياسي، والنظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء.[١٠]

أعود للقول، إن الشيخ عبد الرازق، يرى أن السياسة شأن تدبيري، وهذا ما يجب علينا أن تدركه ما يسميها ب «الزعامة الجديدة» التي يلح عليها عبد الرازق، والتي هي في جوهرها، زعامة سياسية «زعامة الحكومة والسلطان، لا بل زعامة الدين»[١١]. و هو بذلك إنما يفتح باباً للمسلمين إلى ولوج عالم أصول الحكم، كما

يشـيـر إلى ذلك عنوان كـتـابه. يقـول في خـاتمة كـتابه: «أن لا شـيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتمـاع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العـتـيق الذي ذلوا له واسـتكانوا إليـه، وأن يبنوا قـواعـد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»(١٢). ولكن أصول الحكم هذه كانت موضع استنكار الشيوخ الأزهريين الذين هـاجـمـوه وجـردوه من ألقـابه العلمـيـة ومـن وظيـفـتـه وكـذلك الراديكاليين الإسلاميين الذين لـم يغفروا للشيخ علي عبد الرازق هذا التطاول فراحوا يصفونه بأنه دعوة للانفكاك عن النص الديني لصالح تبعية الغرب والاندماج به(١٣)؛ وذلك دون أن ننسى إعـجـاب شيـوخ آخـرين به، وأخص بالذكـر منهم الشـيخ ابن باديس الذي أبدى إعجابه بالشيخ عبـد الرازق وبتجربة كمال أتاتورك في بناء الدولة الحديثة، واصفـا إياه«بأنه أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحـديث وعبقري من أعظم عباقرة الشرق»، وذلك دون أن ننسى أيضاً مرافـعات الشيخ خالد محمد خالد في دفـاعه عـن عبـد الرازق في كـتـابيه«من هنـا نبدأ، ١٩٥١» و«الديمقـراطيـة أبدا، ١٩٥٣» اللذان هاجم فيهما الدولة الدينية وراح يشيد بديمقراطية الإسلام.(١٤)

وكان أواسـط عقد الخـمسـينيات من الـقرن المنصـرم قد شهـد تجاذباً حـاداً بين الأحزاب والتيـارات السياسية والمثـقفين العرب، فثمـة من يرى أنه لا يمكن للأمة أن تنهض إلا بفصل الدين عن الدولة وجعله أمراً خـاصاً بين العبد وبارئه وذلك انطلاقا من رؤية ليبرالية تردّ تخلف الأمـة الى الاستبداد(١٥)، وثمة من يرى أن الإسلام دين ودولة، مـصـحف وسـيف كـمـا ذهب إلى ذلك الشـيـخ حـسن البنا في قـوله الشهـير:«الإسـلام:عبـادة وقيادة، ودين ودولة، وروحـانية وعـمل، وصلاة وجـهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر وإن الله لينزع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن»(١٦) فالدولة من خلال آرائه هي دولة إسـلامية، بصورة أدق، هي دولة الدعـوة ودولة الرسـالة لأن«الدعـوة أسـاس الدولة، والدولة حـارس الدعوة، وهما معا قوام الحياة الإنسانية الصحيحة المستقيمة(١٧).

في هذا السـيـاق جاءت مـحـاولات فكرية عـديدة لفض الاشتـبـاك بين الدين والدولة والتأسيس لحداثة سـياسية ولمجال سياسي جـديد بعيداً عن المجال الديني، أو زيادة الالتحام بينهما من خلال القول بأن الدولة حارسة للدين وحامية له وأن الهدف هو بناء الدولة الإسـلامية، أو التـوفيق بين هذا وذاك علـى اعتبـار أن التوفـيقيـة تمثل

جوهر الحضارة العربية كما يذهب الى ذلك محمد جابر الأنصاري في بحثه عن حقيقة التوفيقية في حياتنا العربية المعاصرة(١٨) ٠وقد شهدت العقود الثلاثة المنصرمة من القرن الماضي نقاراً حاداً بين المفكرين والمثقفين العرب حول سلم الأوليات:الدين أم السياسة أو التوفيق بينهما كما أسلفنا، نقارا يشهد على حيوية فكرية في بعض الأحيان وفي أغلبها على عقلية تخوين واستبعاد بقيت تستبطن الخطاب السياسي العربي في سعيه الى بناء مجال سياسي جديد.

الدولة كافلة الدين :

راح هشام جعيط يبدي الكثير من القلق على مستقبل الدين في الدولة العلمانية العربية؛ وذلك من موقعه كمعاين حصيف لعلاقة أوروبا بالإسلام كما يشهد على ذلك كتابه الموسوم بهذا الوسم(أوروبا والإسلام:صدام الثقافة والحداثة)، وعلاقة أوروبا بالدين والتي اعتبرت نموذجاً للقياس وليس للاستئناس كما يرى الجابري في نقده للخطاب العربي المعاصر، وبخاصة عند الليبرالي العربي الذي لا يزال ينظر الى الفصل بين الدين والدولة باعتباره شرطاً للنهضة(١٩)، رأي جعيط أنّ الدولة العلمانية القومية هي دولة دهرية تقوم على تفوق الدولة على الدين. فالدولة في منظور جعيط الذي يستند إلى رؤية ابن خلدون دون أن يصرح بذلك هي كافلة الدين وحافظة لاستمراره، وليس من حقها أن تكون علمانية كما يطمح إلى ذلك المثقفون العرب العلمانيون. فالدين الإسلامي لم يكن ولن يكون مسألة خاصة، إنه دين الأمة، الذي لا يجب أن يكون مجرد صورة كاريكاتيرية – والتعبير لمحمد أركون – كما فعلت «الكمالية» الأتاتوركية(٢٠).

ثم راح هشام جعيط نفسه في كتابه «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ١٩٧٤» والذي سيصفه العروي لاحقاً بأنه «أهم ما أنجز في مجال النفسانية الجموعية العربية»(٢١) ويقصد بالنفسانية هنا فكرة الفرد والجماعة عن الحكم والدولة، وفي إطار بحثه عن العلاقة بين الدين والدولة يكتب : «إن رأينا هو أنه يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة، بمعنى أن الدولة تعترف به تاريخياً، وتهبه حمايتها وضمانها «ويضيف» ليس للدولة أن تكون علمانية بمعنى أنها لا تهتم بمصير الدين معتبرة إياه مسألة خاصة»(٢٢). من هنا نفسر رفضه لأن يكون الدين أداة تتلاعب بها الدولة وذلك لغايات سياسية أو إدخال إصلاحات داخلية عليه من

لدنها، يقول جعيط «ينبـغي تجنيبها ذلك لأن الدين قضية تهم الأمة الإسـلامية قاطبة، أمة الأمس واليوم، وغداً»[٢٣].

انطلاقاً من أن الدولة العـربية القديمة (دولة بني أمـية ودولة بني العبـاس) كانت كافلة لاستمرارية الدين، فإن جعيط كما أسلفت، ينذر الدولة العربية القائمة بحسب تعبـير العروي، إلى حمـاية الدين والحفاظ على اسـتمراره، وهو هنا يبـدي مزيداً من المخاوف وهواجس الحاضر وشواغله الإيديولوجية والظرفـية الجامحة التي من شأنها أن تقطع مع الديـن وتراثه التليـد. هذه المخـاوف التي تعـود بجـذورها إلى العـصـر العباسي والتي عـبر عنها ابن عقيل وابن الجـوزي، فثمة مخـاوف حقيقيـة من طغيان السياسة على الشريعة وعدم التزام الحكام بالشريعة[٢٤، ٢٥].

لم يكتف جعيط بذلـك، فراح يؤكد في بحثه عن «بناء الدولة الإسـلامية:الدولة النبـوية» أن النبي ‫{‬ ترك وراءه دينًا ودولة٠ يقول جـعيط : ترك النبي، عند وفـاته، ديناً مكتملاً ودولة مهـيمنة على الجزيرة العربية كلها، مـترابطين بشكل لا يقبل الانفكاك. فمن خـلال اعتناق الإسلام وممارستـه، لا سيمـا الصلاة والزكاة، تم انصيـاع الأفراد والجمـاعات لـلدولة الجديدة، وقـد دخل مسلمـو الساعـة الأولى، المتأثرون بـدعوة كانت تخاطـب الأفراد أولاً، دخولاً طبيعـياً في نظام الدولة. فالوظيفـة النبوية تؤلف بين الدنيوي والقدسي، بين العالم المرئي والعالم اللامرئي. ويقوم سلطانها على كلام الله مثلما يرتكز على التوجيه الفعلي للأمة. ولا شك أن العرب ما كان يمكنهم، لولا الحـركة النبـوية، أن يتـوحدوا ولا أن ينتظـموا ويرتفـعوا إلـى درجة أخـلاقيـة أرفع. وبالتالي مـا كان يمكنهم الدخول في التـاريخ. وعلى هذا النحو، كـانت النبوة تطرح نفسها كأمر يمد بأخلاقية وبوحدة وبمصير»[٢٦].

لا يتصـور جعـيط إمكاناً لنهضـة عربية بعـيدة عن الإسـلام، فالدولة العلمـانية العربيـة المعادية أو الداعية إلى فـصل الدين عن الدولة، تخالف التاريخ (لأن وظيـفة الدولة كما رأى ابن خلدون هي حفظ الدين وسياسـة الدنيا) وتخون جوهر الحضارة العربيـة الإسلامية. ولكن عـلى ما يبدو فقـد جعيط إيمانه بروح الأجـداد التي غذاها حيناً في كتـاباته المؤدلجة، فراح يتحدث لاحـقاً ومع مطلع الألفية الجـديدة عن نهضة جديدة يمكن لهـا أن تمثل عودة باتجاه الحداثـة الغربية التي من شأنهـا أن «تمج الإسلام جملة». وذلك في معرض حديثه عن «أزمة الثقافة الإسلامية»[٢٧].

مفهوم الدولـــة :

بين نهـاية عقـد السبـعـينات من القرن المنصـرم، وبداية عـقد الثـمانينات، كـان العروي الرجل الملتزم بمغامرة النهضة العربيـة على حد تعبير هشام جعيط الذي تبادل والعروي فيضـاً من التقريض[٢٨]؛ قد فقد إيمـانه بالنخبة المثقفة وقـدرتها على عقلنة المجتـمع العربي بكيفـية شاملة ومسـترسلة، وبالتالي فـإنَّ المثقف الذي يتشكل بتـأثير خارجي، أقـض مضجـعه، بمزاجـه العكر وتقلباتـه المستمـرة، من أقصى اليـمين إلى أقصى اليـسار[٢٩]، وفي هذا السـياق الذي يتـحرك فـيـه هذا «العروبي التـاريخي» والوصف أيضـاً لجـعـيط[٣٠] راح العـروي يوسع مـن إطار مـا يمكن تسـمـيـتـهـا باستراتيجيته التاريخانية، فـأصدر سلسلة المفاهيم (مفهوم الأدلوجة ١٩٨٠، ومفهوم الحرية ١٩٨١ ثم مـفهوم الدولة ١٩٨١، ومـفهوم التاريـخ ١٩٩٣ - وأخيراً مفـهوم العقل ١٩٩٦) وذلك انطلاقاً من رؤية ترى أن الـفهم والإفهام أساسيـان ولكنهما لا يتأتيـان إلا بوضوح المفاهيم التي يؤدي غـيابها إلى كل هذه التـخبطات في خطابات المثقفين العرب.

إذن، مع بداية عقد الـثمانينات من القرن المنصرم، جـاء كتاب العروي «مـفهوم الدولة، ١٩٨١» عسى أن يؤسس لما سّماها ميشيل فوكو بـ «إرادة المعرفة» التي غابت وتزحزحت لـصالح «إرادة الإيديولوجيـا» التي تدمغ وتمهـر معظم خطابات المثـقفين والتي تشهد على «أزمة المثقـفين العرب، ١٩٧٤» التي راح العروي يرصدها مع بداية مطلع السبعينات من القرن المنصرم[٣١].

في تمهـيده للكتـاب، يقول العـروي : كل منا يكتـشف الدولة قبل أن يكتـشف الحريـة، أو بعبـارة أدق، تجربة الحـرية تحمل في طيـاتها تجـربة الدولة لأن الدولة هي الوجه الموضوعي القائم في حين أن الحريـة تطلع إلى شيء غير محقق»[٣٢]. من هنا مصدر قوله إن «التفكير في الحرية هو بالأساس تفكير في الدولة والمجتمع»[٣٣].

يؤثر العـروي في تناوله لمفهـوم الدولة وإشكاليـاتها ومنحـاها الإيديولوجي في الخطاب العربي المعاصـر، أن يرتفع إلى مستوى التجريد، فـيتكلم عن الدولة إطلاقاً، أي عن الشكل العـام لتنظيم السـلطة العليـا في الدولة العـربية على طـول مسـارها، بحيث تنتفي الصفات العرضية، المذهبية والـقبلية والجنسية؛ باستثناء صفة واحدة هي

الصفة الإسلامية[٣٤]. وهنا يتساءل العروي : ماذا نعني بالدولة الإسلامية ؟ وبالتالي على أية مادة نعتمد لـنتصور واقعها التاريخي ونحلل آلياتهـا وجهازها ؟ ومن وجهة نظره، إن الاتجاه الذي يجعل من الدولة تجسـيداً للمثل الأعلى، لنقل، للإسلام الحق، هو اتجاه مثالي وإيديولوجي بان ولا ينفع في مجال الدراسة، صحيح أنه يعبر عن هم عام وعـن تشكيلة اجتـماعـية وعن وضع سـياسي، فـيقـدم حلاً لا يعـدو أن يعكس المشكلات القائمة. فلا يهتم بالراهن، وبالتالي غير كائنة. وهذه مثالية مطلقة كما يرى العروي، تتـوه في البحث عن الدولة كما يجب أن تكون، لا عن الدولة كـما هي في الواقع[٣٥]. ومن هنا فهـو يرى أن القول بأن الإسلام دين ودولة يـنتمي إلى الطوبى، إلى المؤلفات الشـرعية والمؤلفات الإيديـولوجية اللاحقـة للحركات الإسلامـية التي تتـحدث عن الـدولة كمـا يجب أن تكون، لا عن الدولة كـمـا هي واقع. أضف إلى ذلك «أن العـبارة - الإسـلام دين ودولة - هي وصف للواقع القائم مـنذ قرون كـما يرى العروي، أي لحكم ممـلوكي ودولة مملوكية حـافظت على الدين وقواعـد الشرع لأسباب سياسـية محضة»[٣٦]، والعروي يلمِّح إلى أمر آخر، فـمقولة «الإسلام دين ودولة» تقـوم عـلى واو الربط الدالّ على التــساكن بين الدين والدولـة وليس على الاندماج والانصـهار. من هنا وجه المقارنة العـجيبة في خطابات بعض الإسـلاميين. فهم يظنون بالقول إن الإسـلام دين ودولة أنهم يعبرون عن خصوصـية الإسلام، في حين أنهم يصـفون الإمارة الشـرعية ولا يتـعرضـون في شيء للخلافـة. من هنا فإن القول بأن «الإسلام دين ودولة» لا يعبـر عن واقع مختلف، فالنصرانية بحـسب تعبير العروي، أو الغرب بحسب تعبـير محمد أركون وهذا ما يجمعهـما في نقدهما لهذه المقولة، هما دين ودولة، أوليست النصرانية ديناً يعيش بجانب دولة في نطاق مؤسسة مستقلة؟[٣٧].

ما يجمع العروي بهشام جعيط، هو إدراكهما التاريخي للسياق الذي جاءت فيه مقولـة الإسلام دين ودولة، فثمـة ظروف تاريخية قادت إلى القـول بأن الإسلام دين ودولة. والجديد من وجهـة نظر العروي «أن المقولة كانت آنذاك، أي في عـصر الغزو الاستعـماري الحديث للمنطقة العربيـة (أوائل القرن الثامن عشـر) ضرورية ومطابقة للمصلحـة القائمة[٣٨]. فقد لاحـظ الفقهاء وعلى مـدى قرون طويلة في ظل الدولة الإسلاميـة انفصال الشرع والعـدل عن العمران، في حين أن التجـربة الأوروبية التي باتت نموذجـاً يحتـذى هي شـاهد على ارتبـاط العدل بالعـمـران، فتنادوا إلى القـول

بضـرورة الربط بين التقـدم والعدل الذي لا يتـحقق إلا بالشـرع لأن العدل بالـشرع والشرع بالعدل[٣٩]. والعدل يعني تقييد الحاكم بقواعد الشرع. وقد وجد الفقهاء في ذلك فرصة للمطالبة بالرجوع إلى السياسة الشرعية وإلى الدولة الشرعية العادلة التي من الممكن لها أن تتـجاوز أزمة الحكم المـملوكي التي انتهت إلى آفاق مـسدودة، وأن تمهد المجال للرد على التحديات الغربية، وهذا هو موقف مصلحي القرن الثامن عشر الذين راحوا يبحثون عن «أقوم المسالك لمعـرفة أحوال الممالك» كما يشهد على ذلك كتاب خير الدين باشا التونسي، والذي يجـمعه بعلي عبد الرازق هو هذا البحث عن «أقوم المسالك» أو «أصول الحكم» كما يراها عبد الرزاق [٤٠].

كـان العروي على وعي بمأزق الـدولة القائمـة حاليـاً في الوطن العـربي وبمأزق المثقـفين معـاً، ومن وجهـة أخرى بمأزق السلفـيين الذين ظلوا مشـدودين الى طوبى الخلافة والسـياسة الشرعـية دون أن يطرأ على مواقفـهم أي تغيير وبمأزق الليـبراليين الذين التقوا مع السلفيين على نقد الدولة القائمـة دون أن يجدوا السير باتجاه البديل، وما يضاعف من قلق العروي على مستـقبل الأمة، أن معظم الأسئلة التي تدور حول الدين والدولة وما أكـثرها في مجـال نقد الذهنيات، تصطدم بـالجدار الصلد للدولة المملوكيـة المستمـرة ، وما يضاعف من القلق تلك الحـالة من التساكن والتـعايش بين الفقهاء والدولة المملوكية المستبدة، لنقل، بين طوبى الخلافة وما رافقها من طوباويات عن المدينة الفـاضلة وبين واقع الـدولة. كذلك بـين المثقـفين العـرب المشـدودين إلى طوبى الليبرالية أو طوبى الماركسية وحـتى طوبى الدولة العربية الكبرى التي أضعفت الدولة القطرية ولـم تنجز الدولة الكبرى وبين الدولة الاستبدادية الحديثة، والعروي لا يعجب مـن ذلك «فالمفكرون العـرب لا يهتمـون بالدولة القائمـة». والأهم من ذلك غياب عـلم سياسي يبحث في اجـتماعيـات الدولة، فهذا العلم لا يزال مهـجوراً في مجـموع البلاد العـربية وما يؤسف لـه أن ما أنجز من دراسـات في هذا المجال تمَّ في إطار معـاهد أجنبـية[٤١]. وهذا ما يـرجِّح من كفة الـفقهـاء على حسـاب المفكرين والمثقفين العرب الذين ظلّوا يجـهلون الدولة وهنا يقرر العروي أن المفكرين الوطنيين متـخلفون وكذلك رواد النهـضة، في مسـائل السلطة، عن معـاصريهم الفقـهاء وأن العلامـة الفارقة لأبحاثهم هي «غـياب نظرية الدولة» في فكرهم، وهذا ما يفـسر من وجهة نظره تلك الاكتشافات المتواليـة لابن خلدون والتعبير له والعجز بنفس الوقت عن تجاوزه [٤٢]

في محاولة من العروي، للقطيعة مع الطوباويات السائدة عن الدولة (طوبى الخلافة والطوباويات الماركسية والليبرالية، يدعونا إلى نظرية في الدولة «تقطع مع الدولة الاستبدادية التي ما تزال سائدة، وتؤسس بنفس الوقت لما يسميها بـ«الدولة الحق» التي هي اجتماع وأخلاق، قوة وإقناع (هنا يركز العروي كثيراً على أن الدولة التي لا إيديولوجيا لها تضمن درجة مناسبة من ولاء وإجماع مواطنيها لا محالة مهزومة»[٤٣] وهذه الدولة تقوم على القواعد التالية :

- لا نظرية حقيقية بدون تفكير جدي في أخلاقية الدولة.
- إذا لم تجسد الدولة الأخلاق بقيت ضعيفة.
- إضفاء الأخلاق على دولة القهر والاستغلال غبن.
- تحرير الدولة من ثقل الأخلاق حكم عليها بالانقراض.[٤٤]

أعود للقول، إذا كان التفكير في الحرية هو بالأساس تفكير في الدولة والمجتمع، فإنه يمكن القول إن نظرية الدولة عند العروي، التي تربط الأخلاق بالسياسة، والعدل بالتقدم، إنما هي دعوة للقطيعة مع الدولة المملوكية المستبدة والتأسيس للحرية، وبنفس الوقت، تقوية جهاز الدولة باعتبارها أداة التقدم والتحديث، شرط أن تكون الدولة بخدمة المجتمع وليس المجتمع بخدمة الدولة، وهذا ما يفسر تساؤله مع بداية الألفية الجديدة في بحث له عن «إرث النهضة وأزمة الراهن»: «هل عرف أي قطر عربي في أية فترة من تاريخه حالة تسبيق المجتمع على الدولة ؟ أو حالة توظف فيها قدرات الدولة لتأسيس المجتمع على شكل يؤهله للاستغناء لاحقاً وبالتدريج عن كثير من صلاحيات تلك الدولة ؟»[٤٥].

على العكس مما يشتهي العروي، فقد شهد عقد الثمانينات احتلالاً لبيروت عاصمة الثقافة العربية، وعايش هذا العقد حروباً أهلية وثورات جياع امتدت على طول الساحة العربية، وخاضت بعض الدول القائمة بحسب تعبير العروي، حروباً ضد المجتمع انتهت بتدمير المجتمع، وبدا للعيان ذلك الاستقطاب الحاد بين الرافعين لشعار «الحاكمية» وكما فهمه المتبصرون من المسلمين على حد تعبير رضوان السيد[٤٦] وأ ن الإسلام دين ودولة، وبين القائلين أن الإسلام دين وأن الدولة شيء آخر.

في هذا السياق جاء كتاب محمد عمارة ليقدم إجابة توفيقية تشهد على سمة الخطاب السياسي الإسلامي في سعيه الى تلطيف الإجابة بهدف طمأنة الليبرالي

العربي وتهدئة مخاوفه من الدولة الدينية التي طرحتها الحركات الإسلامية الراديكالية بعنف، والتي راحت تنعت القومية العربية كرابطة سياسية بأبشع النعوت، معتبرة إياها صنماً فكرياً وبديلاً ممقوتاً عن فكرة الخلافة الإسلامية التي من شأنها أن تؤسس لإقامة الدولة الإسلامية الكبرى(٤٧).

في كتابه «الدولة الإسلامية : بين العلمانية والسلطة الدينية، ١٩٨٨» والذي يحيلنا عنوانه الفرعي إلى ذلك الاستقطاب الحاد بين العلمانيين الذين يؤكدون على أن الإسلام دين وليس دولة وبين القائلين ـ وهم هنا رواد الحركات الإسلامية الراديكالية ـ بأن الإسلام دين ودولة. أقول بين هذا وذاك، راح عمارة يسوق أمامه مجموعة من التعريفات والمفاهيم ليذكي في الختام رؤيته التوفيقية ونتائجه التي طبعت الخطاب الإسلامي في العقود الأخيرة كما يرى الجابري في تحليله للخطاب الإسلامي، فمع إقراره بأن قضية السلطة الدينية هي قضية «قديمة ـ جديدة» فعمارة يرى إن السلطة الدينية التي تعني «أن يدَّعي إنسان يتولى منصباً دينياً أو سياسياً أو مؤسسة فكرية أو سياسية ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا..»(٤٨) هو رأي غريب على الفكر الإسلامي الذي لا يقره وذلك باستثناء الشيعة، فكل تيارات الفكر الإسلامي ومذاهبه تنكر وجود السلطة الدينية(٤٩). وإذا كان عمارة لا يقر بوجود السلطة الدينية في الإسلام، فهو يرفض بنفس الوقت أن تكون العلمانية هي الحل. فالاستقطاب الحاد بين العلمانية والسلطة الدينية، هو شاهد على غربة «المصلح العربي والمسلم»(٥٠) عن واقع أمته الإسلامية وبقائه مرتهناً، بوعي منه أو بغير وعي، للحضارة الأوروبية. يقول عمارة : عندما نواجه القلة من «علماء» الدين الإسلامي الذين جعلوا من أنفسهم «كهنة ورجال دين» فإننا لا نواجههم «بالعلمانية»، التي تعزل «الدين» عن الدولة، وإنما نواجههم «بالإسلام : الدين»، الذي ينكر الكهانة والسلطة الدينية، والذي لم يحدد للمسلمين نظاماً معيناً ومفصلاً في الحكم، أو في السياسة أو في الاقتصاد ؟... والذي ـ في ذات الوقت ـ لم يدر ظهره لأمور الدنيا وشؤون الدولة، وإنما وضع القواعد العامة والأطر المرنة، والقوانين الكلية، ثم أطلق للعقل والتجربة العنان ليضعا النظم والقوانين والنظريات المتغيرة دائماً والمتطورة أبداً، وفق المصلحة، وعلى ضوء هذه المثل والكليات(٥١) فالعلمانية ليست سبيلنا إلى التقدم(٥٢).

كما أسلفت، فإن عمارة يتخذ موقفاً وسطاً، مثله مثل كثيرين من قادة الرأي في التيار الإسلامي السني، وذلك في إطار جوابه على التساؤل : هل الإسلام دين أم دولة ؟ فمن وجهة نظره إن الوسطية التي تجمع «شيئاً من هذا الطرف وشيئاً من ذلك الطرف» هي التعبير الحي عن خاصية الحضارة العربية الإسلامية في الموازنة والتوازن، وهذا الموقف الوسط هو ما يسميه عمارة بموقف «الدين» و«الدولة» والذي ينطوي كما لَّمح العروي على شيء من التساكن. والذي فيه كما يرى عمارة :

أ-«أن يكون الحاكم الأعلى في المجتمع نائباً عن الأمة ووكيلاً لها فيما تفوضه إليه من سلطات».

ب ـ«أن يكون منفذاً للقانون، الذي وضعه مجتهدو الأمة، بالشورى والرأي والنظر، في إطار كليات الدين ومثله العليا ووصاياه العامة.. أي أن الأمة هي مصدر السلطات شريطة أن تتقيد سلطاتها بالوصايات الدينية المتمثلة في النصوص القطعية الثبوت والقطعية الدلالة، طالما بقيت هذه النصوص محققة لمصلحة الأمة في مجموعها».

ج ـ إن «للدين» مدخلاً في «الدولة»، لكنه لا يرقى إلى مستوى «الوحدة»، كما أن علاقتهما لا تنزل إلى مستوى «الفصل» بينهما، وإنما هو «التمييز» بين «الدين» و«الدولة». «فالتمييز» هو المصطلح الأصح والأدق للتعبير عن نوع هذه العلاقة بينهما».(٥٣)

إن التوفيقية التي يستند إليها عمارة، هي التي تدفعه إلى التفكير بصورة مثالية في الدولة الإسلامية كما يجب أن تكون، لا كما كانت في التاريخ، ولا كما هي في الواقع الحالي، وهذه هي شيمة الخطاب السياسي العربي المسكون بالمثال لا بالواقع، وفي رأيي أن المثالية والتوفيقية(٥٤، ٥٥).

في مأزق الدولة العلمانية وطريقها المسدود:
بيان من أجل الدولة الديمقراطية؟

في كتابه «الدولة والدين : نقد السياسة، ١٩٩١» لاحظ برهان غليون أنه مع بداية عقد السبعينيات من القرن المنصرم، أخذت الضغوط والطلبات تزداد على الفكرة الإسلامية من قبل الشارع، ومن قبل الدولة نفسها في بعض الأحيان، في حين شهدت الفكرة القومية والعلمانية التي ارتبطت بها شيئاً فشيئاً، تراجعاً كبيراً

على المستوى النـفسي والعقدي والسيـاسي. بل لقد أصبحت الوطنيـة، بما هي تأكيد على الاستقلال الذاتي، ورفض للتـبعية وعداء لهيمنة الغـرب الحضاري، تبحث عن مصدر نموها وإلهـامها في الفكرة الدينية نفسهـا. وما كان يظهر كصراع بـين الجامعة الإسلامـية والدولة القطرية، أو بين السلطة الخلافـية والسلطة القومـية، أصبح يتـخذ اليوم صورة الـصراع بين السلطة العلمانية والسلطة الـدينية. فقد حل مفـهوم الدولة الإسلامية محل مفهوم الخلافة أو الإمـامة، في حين أصبحت العلمانية رديفة للحداثة القومية. وهكذا أعيـدت صياغة التعارض البدئي في النظر السيـاسي العربي المعاصر على أسس جديدة أكثر قوة في التمايز والانغلاق مما كانت عليه في أي حقبة ماضية، بقدر تطورها في المـنحى المعرفي والفلسفي ذاته. وتأكـدت بذلك من جديد القطيـعة التقليـدية المتزايدة بين فريقين، يعتـقد الأول أن بناء الدولة لن يستقـيم إلا إذا أخذ بما يظن أنه نظرية الدولة الحديثة بامتياز، أي فلسفة العلمانية كدين للدولة. ويؤمن الثاني بأن العرب والمسلمين لن يتـمكنوا من الخلاص وتحقـيق الأمن والاستقرار والسـعادة الأرضية والأخروية إلا إذا نجحوا في إعادة بناء الدولة العربية على الأسس ذاتها التي قامت عليها دولة الرسول الكريم، والتي كانت وراء تحـول العرب من قبائل وعشائر مقسمة ومتخلفة إلى أمة عظيمة وإمبراطورية عالمية».(٥٦)

وسـعيـاً منه إلى تـعمـيق إشكاليـة الدين والدولة في الخطـاب العربي المـعاصـر وبالتالي تأسيس المجـال السياسي من جديد، وتجاوز حالة الاسـتقطاب السائدة والتي تحكم على السجالات العـربية بالعقم والاستحالة (سبق لغـليون أن اشتكى مراراً من الغَلَبة السجالية وذلك في كـتابه عن «اغتيال العقل»(٥٧)، راح غليون يحف مشروعه بمزيد من الأسئلة التي تتعلق بماهيـة الدين وبماهية السياسة، وعلاقـة الدين بالسياسة، وبماهية الدولـة ومفهـومها..الخ :هـل الدولة هوية جماعـية تجـسد نفسـها في كـيان سيـاسي متمـيز يعكس روح الجمـاعة وإرادتها المـستقلة، أم نقـصد بها جـهازاً إدارياً وتقنياً، وبالتـالي نربط مفـهومها بنـوعية الوظائف الإدارية والقـسرية والدفاعـية التي تقوم بهـا ؟ وهل نقصد بالدولة النظام السـياسي، أو بنية السلطـة ومصدرها وطبيـعة تنظيمـها وما يطرأ عليهـا من صفات وخصـائص، وطرق ممارستها في المجـتمع وفي الدولة، أم نعني بها المبدأ الأخلاقي العام المقوم للمجتمع والناظم له، الذي يجعل منه اجتماعـاً مدنياً، ونطابق مفهومهـا ومفهوم السياسة بمـا هي تحديد لأهداف الممارسة، وتوظيف للسلطة وتوجيه لها ...إلخ ؟(٥٨).

وانطلاقاً من سعيه إلى تكوين مجال سياسي تمارس فيه السياسة بعيداً عن الدين، يؤكد غليون بأن الإسلام «لم يفكر إذن بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة. لكن الدولة كانت، دون شك، أحد منتجاته الجانبية والحتمية»(٥٩)٠ فالدين هو روح الدولة التي ستصبح بدورها جسد الدين وسلاحه وذراعه(٦٠). ويضيف غليون«إن الدولة الإسلامية لم تكن بحال دولة الله، بل دولة المسلمين بما هم كائنات بشرية قابلة للخطأ والصواب، وبما هم جماعة مدنية ذات مصالح متضاربة.الخ»(٦١)٠

ما يشفع لغليون، هي، كثرة استدراكاته والتي تحول بينه وبين الوقوع في شراك الاستقطاب وفخ الإيديولوجيات المتساجلة حول الدين والدولة، وهذه الاستدراكات تنطلق من أهمية الموقع الذي شغله الدين الإسلامي في الدولة الإسلامية، فقد كان الدين على مسار تاريخي طويل روحاً للأمة والدولة التي كانت بدورها جسداً للدين، ترعاه ويرعاها(٦٢). ولكن ـ أي هذه الاستدراكات ـ تبحث في النهاية عن حل لها، وهذا الحل يجده غليون في الدولة الديمقراطية التي تمهد للمصالحة بين الدين والدولة، يقول غليون : يعتقد الإسلاميون أن قضية الشرعية مرتبطة بتطبيق القيم الدينية، باعتبار أن الحكم في النهاية لله وحده، ويعتقد العلمانيون أن الشرعية مستمدة من القيم الوطنية الحديثة وفي الحالتين ترتبط الشرعية بالعقيدة، باعتبارها التعبير عن الأهداف والقيم الاجتماعية السائدة.لكن ما يجمع النظرتين ويوجههما معاً الواحدة ضد الأخرى هو كونهما تنطلقان في الواقع من فرضية الدولة الاستبدادية، فلو انطلقنا من فرضية الدولة الديمقراطية لأدركنا أن مبدأ السيادة الشعبية قادر بنفسه على حل هذا التناقض الحقيقي في القيم، ذلك لأنه لا يهتم مسبقاً بالقيم والمعايير والأفكار التي ينبغي على هذه السيادة أن تلتزم بها، وإنما يحدد فقط الطريقة الإجرائية التي يمكنها أن تساعد الجماعة على الوصول إلى إجماع في موضوع هذه القيم والأفكار»(٦٣).

كما أسلفت، يؤكد غليون على المأزق العقيدي والسياسي للعلمانية العربية، فالسعي إلىً علمنة الدولة التي يبني عليها محمد أركون – كما سنرى – آمالاً كبيرة، أي تسليحها بعقيدة وضعية خاصة، في مقابل العقيدة أو التنوع العقائدي السائد على مستوى المجتمع، وكأنه نكوص نحو الماضي، لا يختلف كثيراً عن النكوص الذي يمثله السعي إلى إعادة بناء الدولة حسب النموذج التاريخي(٦٤)٠ فالدولة

العلمانيـة تضع الصراع العقـائدي في مقدمة الصـراع السياسي، وأحـياناً بديلاً عنه، وبالتالي تدفع بالمعركة الإصلاحية إلى طريق مسدود كما يقول غليون.

يتفق غليـون مع العروي، بالقول إن الهـدف هو بناء الدولة ذاتها، لأن كل دولة في نظره دنيوية ومدنية. وهذا ما لم يدركه المثقـفون العرب والذين ما زال قسم كبير، فالمشكلة ليست محاججات نظرية بين المثـقفين، ولا حجج عقلية أو تاريخية بحسب برهان غليون، بـل تتعلق المسألة بتـعيين الأسس الأخلاقـية التي يقـوم عليها المجـتمع والسياسة على السواء»[٦٥]، وهذا ما انتبه إليه العروي كمـا رأينا في فقرة سابقة وما أهمله جيش المثقـفين والمفكرين الذين راحوا يناصرون الدولة العلمانيـة على عماها، ويقرؤون بصورة انتـقائية التراث التنويري العربي الممتـد من علي عبد الرازق إلى طه حسين إلى محمد أحمد خلف الله[٦٦].

يعزو غليـون استمرارية إشكاليـة الدين والدولة في خطابنا المعاصر، إلى غـياب مفهوم الدولة وضعف الاشتغال عليه من قـبل الحركات الإسلامية المعاصرة. وكذلك غياب مـفهوم السياسـة من قبل الحركات العلمـانية كنشاط متـميز عن الدولة أو عن الصراع من أجل السلطة[٦٧]. ومن هنا نفسر دعوته إلى ضرورة التمييز بين السياسة والدولة، وليس الدين والدولة، والذي من شـأنه أن يوفر المناخ لـبلورة مفهـوم الدولة الديمقراطية التي تجعل من السياسة حقلاً مستقلاً، لنقل حقلاً من انتاج المجتمع بحيث تنحـصر وظيـفة الدولة في تنظيم هذا الحـقل كمـجال حـيوي للمـجتـمع السيـاسي المرتقب الذي يهيّئ القاع للنهوض بالدولة والمجتـمع، ولحماية المجتمع من فك الدولة وغولها المفترس[٦٨].

إذا كان غليون قد بين مأزق الدولة العلمانية، فإن الشيخ راشد الغنوشي يرفضها نهائيا ويصفها بـ«دولـة التجزئـة العلمانيــة الدكتاتوريـة» وينعـت نخبتهـا السياسيـة بـ «الكهنوت الجديد»[٦٩] الذي يسعى إلى فـرض دينه الجديد على المجتـمع العربي الإسلامي عنوة، وهذا مـا يثير مـخاوف وقلق الشيخ راشـد، الذي يبدي في الحقيـقة قلقاً مـضاعفـاً من واقع عربي، ينوس بين بين، بين الدكـتاتورية العلمـانية التي تزعم الحـداثة والتقـدم وبين الدكـتاتوريـة الدينية - والتـعبيـر له - التي تجـعل من الدولة الإسـلامـيـة أصـلاً من أصـول الدين، وتنتـهي بالتـالي إلـى ممارسـة مـزيد من الغلو والتطرف. وفي مـحـاولة منه للانعـتاق من هيـمنة الاسـتبـداد الفكري الذي تمارسـه الحركات الإحـيائية الإسلامية التي ترى في الدولـة شأناً عقيدياً، ومن هيمنة اسـتبداد

الدولة العلمانيـة التي صادرت المجتمع العـربي والحياة العربيـة، راح الشيخ الغنوشي يصيغ بيـانه الجديد عن «الحـريات العامة في الدولة الإسـلامية، ١٩٩٣» وأشـير إلى كتـابه الصادر مع بدايات عقـد التسعـينات من القرن المنصرم والـذي يحمل العنوان السابق.

فـمن وجـهـة نظر الشـيخ راشـد، أن السـلطة في الإسـلام ضـرورية، لأن سنن الاجتماع تقتضي ضرورة قيام السلطة من وجهة نظره هي قيامة الدين. فللسلطة كما يقول «وظيفة اجتـماعية لحراسة الدين والدنيا، وأن القائمين عليـها ليسوا إلا موظفين وخداماً عند الأمة»[٧٠]، فالدين أسٌّ والسلطان حـارس. ويضيف الغنوشي «السلطة بهذا الاعتبـار، سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقـراطية المعاصرة إلا من حيث علوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي»[٧١].

إذا ضربنا صفحاً عن هذا الخلط بين الدولة والـسلطة الذي يجعل منهما وجهين لحقيـقة واحـدة في خطاب الغنوشي، فإن خطـاب الغنوشي يثيـر الحيـرة ويدفع إلى التناقض، بين ضرورة الدولة كونهـا من سنن الاجتماع وبين وظيفـتها التي تكمن في حـراسة الدين وإذكـاء مـثله الأعلى. بين ديمقـراطيتـهـا التي عليـها أن ترعى المجـال السيـاسي للأحزاب بمخـتلف أشكالها، وبين نزوعـها الديني الذي يجعـل منها دولة دينية. وبين هذا وذاك، يظل خطاب الشـيخ راشد توفيقيـاً، والتوفيقـية تأتي من كونه يفكر في المثال على حساب الواقع التاريخي، لأن الواقع التاريخي يقول إن الدولة لم تكن حارسـة للدين بل هو الذي حرسهـا وهذا ما سنراه لاحقاً في أطروحـة رضوان السيد في هـذا المجال، أضف إلى ذلك إنّ مقولة حـراسة الدين مستعـارة بالجملة من ثقافة أخرى لم ينتبه الغنوشي إلى جذورها البعيدة، فسعى عبر ذلك إلى التوليف بين الماضي والحاضـر، لنقل بين السلطة الدينيـة والديمقراطية على أمـل أن يجد في ذلك مـخـرجًـا على طريقـة عـمارة، يرضـي به الطرفـان ويسـاهم في خـروجنا من نفق الاستـبداد الذي تحاصـرنا به دولة الاستبـداد التي قطعت مع كل العقـود التي يسعى الغنوشي إلى تسـويرها بهـا من خـلال قـوله بأن «الإمامـة عـقد» أو أن الـعلاقـة بين الحاكـمين والمحكومين تقوم على عـقد هو البـيعـة التي لا يصح في غيابـها أن تكون هناك طاعة الحاكم.

تجديد الرهـــان على الدولة العلمانية:

إذا كانت الدولة العلمانية قد انتهت إلى طريق مسدود وأفضت إلى مأزق (هو الطريق الضيق بين جبلين بحسب ابن منظور) أو إلى مأزق بحسب برهان غليون، فإن الدولة العلمانية بقيت موضع رهان عند الباحث في الإسلاميات التطبيقية وأقصد محمد أركون.

ما يأسف له أركون أن الدولة المعلمنة كانت ممكنة في الخمسينيات من القرن المنصرم، ولكنها تراجعت في نهاية القرن المنصرم، وهو لا يعزو هذا التراجع إلى قصور فكري أو عقائدي أو لأنها أعطت الأولوية للسياسة على العقيدة في سعيها إلى علمنة الدولة والمجتمع معاً، بل يعزو تراجعها إلى أمرين، الأول تنامي إيديولوجيا الكفاح ضد الاستعمار، التي أخرت على الرغم من إيجابياتها وموهت مرة أخرى دراسة المشاكل الحاسمة والضخمة للعلائق بين الدين والدولة والدنيا، فقد أصبحت هذه المشاكل مؤجلة نظرياً لضرورات الكفاح الوطني، وأخَّر ذلك من العودة النقدية للمجتمعات الإسلامية على ذاتها(٧٢). والثاني ويتمثل في صعود الحركات الإسلامية الراديكالية التي يتناوب في خطابها الحديث عن الدولة الدينية أو دولة الخلافة والتي ترفع شعار «لا حاكمية إلا لله» والإسلام دين ودولة، فهيجان المناضلين المسلمين على حد تعبير أركون، أجل الحسم المؤجل في مسألة الدين والدولة ونحَّى جانباً تلك النزعة النقدية والاجتماعية عند المفكرين الإسلاميين والمفكرين العرب في قراءتهم لإشكالية الدين والدولة.

في بحثه عن إشكالية الدين والدولة والدنيا، يتوقف محمد أركون عند نقاط عدة:

أولاً ـ إن الجذور الكلاسيكية للنقاش الدائر حول الروابط بين الدين والدولة والدنيا غير مدروسة، وغير مضاءة، وذلك فيما يخص الإسلام بشكل جيد حتى الآن.

ثانياً ـ إن الصورة قد أصبحت ذات أبعاد اشتداد الدعوة إلى الربط بين الدين والدولة في الإسلام.

ثالثاً ـ إنه ينبغي علينا تبيان المبالغات التي يقع فيها الكتاب الإسلاميون المعاصرون عندما يتحدثون عن هذه المسألة. وينبغي أن نفعل ذلك عن طريق التذكير بالآراء الذكية والتحليلات المرنة والأفضل توثيقاً للكتاب المسلمين الكلاسيكيين والتي هي أكثر جدية بكثير من الخطابات الإيديولوجية التي

تنهمر علينا من كل حدب وصوب[٧٣].

إن الخلط بين الدنيوي والمقدس، بين الدين والدولة، يمكن إرجاعه من وجهة نظر أركون إلى خضوع العلماء للسلطة: «فقد راح العلماء الدنيويين يخضعون للسلطة السياسية في تاريخ الإسلام، وبالتالي حصل الخلط واقعاً بين الذروتين الدينية والسياسية، هذا في حين أن الفصل بينهما كان قد حدد بشكل صريح من الناحيتين النظرية والعملية. وراح الناس يتوهمون فيما بعد أن الخليفة، أو، السلطان يتمتع فعلاً بمشروعية دينية وهيبة قدسية»[٧٤].

في هذا السياق الداعي إلى الفصل بين الدين والدولة، ليس غريباً أن يثني محمد أركون على الشيخ علي عبد الرازق وذلك على الرغم من محدوديته كما يرى غليون. وعلى الإمام أحمد بن حنبل الذي رفض إطاعة أمر الخليفة في إحدى مسائل العقيدة وبذلك ثبّت حدود وصلاحيات الخليفة التي ينبغي ألا تتعداها.[٧٥] والذي سيبعث من رماده من جديد كنموذج للمثقف المبدئي في مواجهة السلطة كما يسعى إلى ذلك محمد عابد الجابري في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية، ١٩٩٦»[٧٦].

من العروي إلى محمد أركون إلى رضوان السيد الذي قام بالتحقيق والتقديم لأهم المؤلفات الكلاسيكية للفقهاء المسلمين في مجال الدين والدولة، ومن الماوردي إلى الطرطوشي[٧٧]. هناك تأكيد على أن الفقهاء الأقدمين الكلاسيكيين كانوا أكثر نجاعة وحصافة وشجاعة في قراءتهم لإشكالية الدين والدولة، وأنهم يسبقون بالعديد من المرات، الكتابات الإيديولوجية المعاصرة التي تذكيها خطابات الإسلام السياسي أو تلك التي يذكيها مثقفون عرب علمانيون معاصرون. والتي تكشف عن عمق الهوة وعن مدى المأزق الذي يوجه مسيرة الفكر العربي المعاصر في قراءته المؤدلجة للماضي والحاضر والمستقبل والتي تنحدر علينا من كل حدب وصوب، المأزق الذي من شأنه أن يكشف عجز الخطاب العربي وعلى مدى قرن كامل من انتاج خطاب عقلاني في هذا المجال.

ثمة شكوى عند أغلب المثقفين العرب، من أن الغرب هو الحاضر الغائب في خطاباتهم، فقد أصبح الغرب نموذجاً للقياس وليس للاستثناس كما يرى الجابري[٧٨]. وقد انتبه غليون إلى ذلك في بحثه عن مأزق الدولة العلمانية التي تقيس على الغرب في سعيها إلى علمنة الدولة والمجتمع، والتي تهمل دور الدين في

بناء الدولة والجماعة وهذا ما فعله على أكمل وجه الدين الإسلامي، وهذا ما حذّر منه هشام جعيط كما مر معنا. ولكن أركون وعلى الرغم من حصافته الفكرية وسعة اطلاعه على إحداثيات الفكر الإسلامي، يظل أسير هذا النموذج، فلا مخرج إلا بالعلمنة التي يراها ممكنة في الإسلام(٧٩) والتي تظهر في خطابه كإنجاز برجوازي غربي قاد إلى وضع الأسس للدولة العلمانية الحديثة، في حين قاد غياب البورجوازية في الواقع العربي إلى كل هذا التخبط والتراجع الفكري عند الحركات الإسلامية التي راحت تبشر بدولة الخلافة، مع أن دولة الخلافة كما يرى أركون قد أصبحت من الماضي البعيد، وهذا ما يشكل قاسماً في أغلب كتابات الحداثيين التي تاهت في بحثها عن الطريق من خارج الغابة والتعبير للجابري في نقده للخطاب العربي المعاصر(٨٠).

يسيِّج أركون سعيه إلى فض الاشتباك بين الدين والدولة بمزيد من الأسئلة التي يمكن لها أن تقطع مع الدولة الدينية وكذلك الدولة الاستبدادية : هل يمكن للبشر أن يقبلوا بأن يتسلط عليهم بشر آخرون ويتحكموا بشخوصهم وحياتهم كمصائر روحية مثبتة ومحددة من قبل الله (الشيخ الإحيائي أو الشيخ المستنير يرفض ذلك كما لاحظنا في خطابي عمارة والغنوشي) ؟كيف، وضمن أية شروط، يمكن للسلطة أن تصبح سيادة عليا مرتبطة بسيادة الله ذاتها وتسيطر على القلوب والنفوس عبر الكلام الموحى ؟(٨١). ولكنه لا ينجح في فض الاشتباك بين الدولة والاستبداد، لنقل بين الدولة العلمانية والاستبداد، فقد فاق استبداد الدولة العلمانية ما عداها كما أسلفنا، ولكن أركون وعلى الرغم من سخريته من الدولة الأتاتوركية العلمانية الكاريكاتورية كنموذج، لا يقوم بنقد النموذج العلماني لدولة شرق المتوسط على حد تعبير عبد الرحمن منيف وذلك يعود من وجهة نظرنا، إلى أنه يحتفظ بالمثال العلماني على حساب التاريخ الفعلي. إنه يركز هجومه على دولة الخلافة، وهذا ما يفسر كثرة أسئلته التي يمكن اختصارها بسؤال واحد وينسى أن الخلافة زالت منذ أمد بعيد، وأن الخلافة كانت من الشرعيات الفرعية المؤقتة كما يكتب رضوان السيد(٨٢)، وهناك من يذهب من الباحثين في تاريخ الدولة إلى أبعد من ذلك، قد سار باتجاه الفصل لا الوصل : أي في اتجاه تشكيل دائرة سياسية بعيدة عن الدائرة الدينية ومفصولة عنها(٨٣). وأن صلاحيات الخليفة قد حددت من قبل الفقهاء فيما يتعلق بمسائل العقيدة والذين تحدوه في أحيان كثيرة (من أحمد بن حنبل إلى العز بن عبد

السلام في العصر المملوكي) والذي حصروا طاعته فيما يخص السلطات الخاصة بجهاز الدولة. ولكن أركون المتعلق بالنموذج العلماني يسهو عن ذلك ليحصر حديثه في نقد الخلافة.

دولة عربية أم«مشروع دولة» ؟

لم يقتنع محمد أركون بمأزق الدولة العلمانية الذي وضَّحه برهان غليون ولم يلتفت إليه، وبنفس السياق لم تفلح مطارحات عزيز العظمة في بحثه عن «العلمانية في منظور مختلف، ١٩٩٢» في تجاوز الأزمة، لنقل أزمة الدولة العلمانية، ولم يأت مختلفه بالجديد وذلك على الرغم من مساعيه لتجاوز النموذج الأوروبي العلماني والقياس عليه[٨٤]. فقد تاه في البحث عن وجوه العلمانية المتعددة (وجهها المعرفي والمؤسسي والسياسي والأخلاقي) وكذلك قواها التاريخية الفاعلة ولكنه لم ينجح في إعادة الاعتبار للعلمانية ولا لما سمَّاه ب «التاريخ الفعلي» في بحثه عن الدلائل القاطعة على علمنة السياسة في الفكر الإسلامي والتي من شأنها أن تدعم ما سماها أيضاً ب «الدلائل القاطعة»[٨٥] عند علي عبد الرازق، هذا الذي سيبقى بمثابة الحاضر الغائب والمضمر في معظم خطابات التقدميين العرب في بحثهم عن الدين والدولة والدنيا، والموجه لمعظم دراساتهم الانتقائية في التراث والتاريخ معاً.

في سعيه إلى«إعادة فهم الواقع العربي »، راح الأنصاري في كتابه «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، ١٩٩٤» يهاجر في الاتجاه المعاكس وبعيداً عن المساجلات البيزنطية بين المثقفين العرب المنقسمين على أنفسهم بين تيار يناحر العلمانية ويقرأ التاريخ العربي والتراث كما أسلفنا بصورة انتقائية ليثبت ما يسعى إليه، وبين من يرى أن الإسلام دين ودولة وأن الدولة شأن ديني، والتي اعتبرها الأنصاري خير شاهد على أزمة المثقفين العرب التي كثر الحديث عنها في عقد التسعينيات. من وجهة نظر الأنصاري، أنّ أعراض الأزمة تمتد من الماضي إلى الحاضر. وأن «الاضطراب الذي شمل الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية منذ نشأتها يجب أن يرد في النهاية إلى خلفيته التاريخية الواقعية قبل الإسلام وفي التاريخ العربي القديم، وألا يقتصر على مجادلات كلامية ونظرية بين دعاة الدولة ومعارضيها في الإسلام قائلين إن الإسلام دين ودولة، ومن قائلين إن الإسلام دين في الأساس[٨٦]. ويضيف الأنصاري بقوله «أساس المشكلة، في تقديرنا، ليس في

أن الإسلام لم يدع إلى إقامة دولة، فالإسلام دين ودولة، وطبيعة تعاليمه وشريعته تستدعي وجود دولة، بل إن المشكلة الأساسية تمثلت، من حيث الواقع التاريخي، في أنه كان على الإسلام أن يبدأ في إقامة دولته من نقطة البداية، أو بالأحرى، من نقطة الصفر حيث لم يكن في المنطقة التي ظهر فيها وانطلق منها شمال الجزيرة العربية وجود لدولة أو لنواة دولة، أو حتى لحكومة»(٨٧).

يلح الأنصاري على «أساس المشكلة»، فكما كانت المشكلة في الماضي، هي في الحاضر، فقد قامت الدولة في الإسلام من نقطة الصفر، وتقوم الدولة القطرية العربية الحالية وريثة عهد الاستقلال من الصفر، ولذلك ليس غريباً أن يرى الأنصاري أن الدولة الحالية ما زالت تمثل «مشروع دولة» ولم تصل بعد، إجمالاً، إلى مرحلة الدولة المكتملة التكوين والنضج والمؤسسات والتقاليد والنظم(٨٨).

كان العروي قد رأى في بحثه عن وجود الدولة القطرية أو الدولة القائمة فعلاً، أنها موضع شك وتساؤل، وهذا ما ينتهي إليه الأنصاري، ومن هنا تركيزه على أن المطلوب أولاً هو «نضج مؤسسات الحكومة والدولة ومرتكزاتها في المرحلة الراهنة»(٨٩) وفي الحقيقة وبمقدار ما يصيب الأنصاري في تصويبه لنقاط ضعف وعجز الدولة القطرية الدائمة، فإنه يحيلنا إلى إشكال كبير(٩٠، ٩١).

هل الدولة حارسة للدين:
نحو رؤية جديدة للذات والآخر؟

من موقعه كباحث عن الطريق من داخل الغابة لا من خارجها بحسب تصنيف الجابري لخطاب المثقفين العرب(٩٢)، راح رضوان السيد يحث الخطى بتأن يقطع مع الخطاب الإيديولوجي السائد ونزعته التحزبية السجالية، ويدفع باتجاه مزيد من الاستدراكات التي من شأنها أن تحد من هاجس الأسئلة الزائفة التي تطبع خطابات المثقفين العرب بشأن العلاقة بين الدين والدولة، بحيث تضع حداً للقراءة الانتقائية التي تعود إلى استنطاق النصوص التاريخية وتسويرها بمزيد من الأسئلة المعاصرة التي من شأنها أن تدفع إلى إجابات آنية وغير ملائمة، وهذا ما طبع أغلب نتاجاته، ودفعه إلى تعديل موقفه أحياناً بشأن الدين والدولة وإشكالية الوعي التاريخي بهما(٩٣). وقد عمل في هذا المجال بتواتر كبير وعلى مدى عقوين عدة من القرن المنصرم، من خلال أبحاثه في هذا المجال أو من خلال ترؤسه لمجلة الاجتهاد التي

اعتبرها الأنصاري «أبرز علامة متميزة في انعطافة الفكر الإسلامي المعاصر»، فقد سعى رضوان السيد وعبر منهجية جادة ومن داخل الإيمان الإسلامي على حد تعبير الأنصاري» الى رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي وأضاف عبر مؤلفاته في الدولة والسلطة والحضارة رؤية جديدة لا يمكن إغفالها في مجال إعادة تأسيس النظرة الإسلامية الجديدة للذات والآخر»(٩٤).

في بحثه عن الدين والدولة وإشكالية الوعي التاريخي يقر رضوان السيد بأن ماهية العلاقة بين الدين والدولة تعود لتحتل الصدارة في وعي الجماعات الإسلامية المعاصرة (٩٥) وأنها تمثل عودة لإشكالية قديمة وليست بالجديدة. من هنا فهو يتوجه إليها وعبر أبحاث عديدة وعبر حفريات غير مسبوقة في إشكالية الدين والدولة في هذا المجال.

يتفق رضوان مع الأنصاري بقوله : إن التاريخ السياسي لأمتنا لم يكتب حتى اليوم(٩٦)٠ ويضيف «كما أنه يمكن القول إن هذا الخلف كان وراء عدم تكون دولة بالمعنى الكامل لذلك في تاريخنا كله»(٩٧)٠ ومن وجهة نظره، أن الدعوة الملحاحة إلى إعادة النظر في علاقة الدين بالدولة كما يعبر عنها الخطاب العربي المعاصر، هي شاهد على أزمة، فالدعوة هذه تتم عادة في أوقات الأزمات الخانقة. ومن وجهة نظره أنها طرحت في العقود الأخيرة من القرن المنصرم للأسباب التالية : فقد طرحت في مواجهة الدعوة المتصاعدة لعلمنة الدولة والمجتمع، وطرحت أخيراً في ظل نظرية الحاكمية(٩٨). وما يلمحه رضوان وكما يعبر عنه واقع الثلث الأخير من القرن العشرين، أن الدعوة إلى أنّ الإسلام دين ودولة، قد انتقلت من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم وذلك من موقع نموذج بديل للسلطة والحاكم(٩٩)؛ وهي المرحلة التي تنامت مع عولمة الحركات الإسلامية الراديكالية وظهورها على صعيد عالمي(١٠٠).
ولعل ما يثير الاستغراب هو أن الاتجاه الرامي إلى علمنة المجتمع والدولة يقف بدون وعي منه على نفس الأرضية التي تقف عليها الحركات الإسلامية الراديكالية منها والمعتدلة والتي ترى في الإسلام ديناً ودولة. فالاتجاه الذي يستعير معظم بواعث التعبير عن نفسه من التجربة الاشتراكية، يرى في الدولة حارساً لدين البروليتاريا، وهذا ما انتبه إليه رضوان السيد(١٠١) وما حذر منه برهان غليون في نقده لمأزق الدولة العلمانية بنزعتها الأولية الجديدة.

كسابقيه، وفي محاولة منه لتجاوز المأثور الإيديولوجي السائد حول الدين

والدولة، يسعى رضوان السيد إلى إثارة المزيد من الأسئلة حول إشكالية الدين والدولة، وذلك بهدف الرد عل القائلين من الإحيائيين الإسلاميين بأن الإسلام دين ودولة، والذين يعتقدون بأن وظيفة الدولة هي حراسة الدين كما جاء في المأثور الفكري للماوردي. فمن وجهة نظر رضوان السيد، أن كون الدين الإسلامي يتضمن ديناً وسياسة، فهذا شأن سائر الأديان، وهذا ما ركز عليه محمد أركون أيضاً ولكن السؤال المهم كما يرى هو : هل الدين والدنيا أو الدعوة والدولة تتضمنهما مؤسسة واحدة أو مؤسستان ؟و ما مدى صحة الاعتقاد و«الصورة» السائدة بين الباحثين العرب المعاصرين من أن عصر النبي والراشدين شهد توحد الدعوة والدولة في مؤسسة واحدة ؟ والأهم من كل هذه الأسئلة : هل صحيح أن الشريعة كانت تحتاج للدولة من أجل تطبيقها، ثم : هل صحيح أن الدولة أو الإمامة حرست الشرع أو الدين ؟(١٠٢).

ما يطمح إليه رضوان السيد، هو، فك الاشتباك بين الدين والدولة، فعلى مسار تاريخي طويل كان لكل منهما مؤسسته الخاصة، على أن الأهم من ذلك أن الدولة الإسلامية لم تكن حارسة للدين كما نذرها الماوردي، وكما ينذرها الاحيائيون الإسلاميون. وهنا يلفت نظرنا السيد إلى أن مقولة الماوردي عن الإمامة كحارسة للدين وسائسة للدنيا، مستعارة بالجملة من التراث الساساني، فقد كانت الزراداشتية كديانة تدين بوجودها للدولة الساسانية، وما أن انهارت الساسانية حتى انهارت الزرادشتية، أما واقع الإسلام فمختلف عن ذلك، فعلى مسار تاريخي طويل ظلت الدولة الإسلامية تدين للدين بوجودها. ثم إنّ السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين بل إن الدين هو الذي حرسها، وضاعت الدولة ولم يضع الدين(١٠٣).

ما يخلص إليه رضوان السيد في حفرياته الدقيقة في تراث الدين والخلافة وعبر تحقيقاته العديدة لأهم الكتب، «أن تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة وممثليها (و ليس مع الدين) هو تاريخ صراعي أو نزاعي أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه وأحياناً عن الشريعة، وقيام مجالين أحدهما سياسي والآخر شرعي. وقد سلم كل من الطرفين للآخر بمجاله، واستمر التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف. فالصورة التاريخية السائدة عن أن الانفصال حديث مع الدخول الغربي إلى العالم الإسلامي، وظهور القوانين المدنية، والدول القومية، هذه الصورة تحتاج إلى تعديل كبير.على أن ظهور حركات «الصحوة الإسلامية» الداعية ـ

بأساليب مختلفة ـ لقيام الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، يدل على أن مسألة علاقة الدين بالدولة في مجالنا الثقافي والسياسي ما تزال تبحث عن مستقر لها، مستقر ما مكنتنا تجارب القرون الماضية من الوصول إليه»(١٠٤). ويضيف بكثير من الحصافة : الأخطر من ذلك كله اهتزاز فكرة الدولة أو السلطة في وعينا الثقافي وليس في تاريخنا. فالصورة السائدة لدى الفقهاء والمؤرخين، وكتاب نصائح الملوك، أن السلطة كانت دائماً منقوصة الشرعية، إما لخروجها على مقتضيات الدين أو مقتضيات العرف أو هما معاً، لكنها كانت ضرورية لمنع الفوضى وسقوط المجتمع (حاكم غشوم خير من فتنة تدوم). وقد أدى ذلك إلى تعمق «طوبى» الخلافة الراشدة أو أفكار المهدية، وأدى في الحقبة المعاصرة إلى ظهور فكرة تطبيق الشريعة أو الدولة الإسلامية. فلابد من الالتفات إلى تيارات هامشية في القديم والحديث، كانت وما تزال ترى إمكان الدولة العقلانية، دولة الحزم والسياسة، أو الدولة المدنية(١٠٥).

إن غياب دولة العقل والمدنية، وسيادة نموذج الاستبداد، هو ما قاد في نهاية القرن المنصرم، إلى تصالح الشيخ والليبرالي، بصورة أدق، في تصالح الشيخ مع الليبرالي، فكثيراً ما ردد الليبرالي العربي أن تخلفنا يرتد إلى بعدنا عن الحرية(١٠٦)، وفي هذا السياق، شهدت الأعوام القليلة من القرن المنصرم وبداية الألفية، اتجاهين اثنين، الأول ينطلق من الفرضية التي ساقها محمد جابر الأنصاري، من أن السلطة الاستبدادية العربية هي حاضنة الدولة، وما أن تتراجع كما حدث في العراق، حتى تتراجع الدولة، وقد ذهب بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى تبرير ما سمي ب «دولة الإكراه» التي رآها البعض ضرورة تاريخية في تاريخ تطور الدولة، من دولة الإكراه إلى دولة المؤسسة، وذلك مهما رافقها من آلام، بحجة وجود العدو الخارجي(١٠٧). هذا الاتجاه الذي يضفي بركاته على السلطة الاستبدادية، يسقط ما سماها العروي بـ«أخلاقية الدولة» حيث أن تحرير الدولة من الأخلاق يحكم عليها بالانقراض. وهذا ما لم يصحوا عليه أصحاب هذا الاتجاه إلا مع وقع خطى الغزو الأجنبي.

الاتجاه الثاني هو الذي يسعى عبر حفرياته الجديدة في جذور الاستبداد الى القطيعة معه، وهذا ما عبر عنه كل من كمال عبد اللطيف ومحمد عابد الجابري.

ما يشغل كمال عبد اللطيف في كتابه «في تشريح أصول الاستبداد : قراءة في نظام الآداب السلطانية، ١٩٩٩» هو مبدأ الطاعة وكيف تم «تمجيد الطاعة» وذلك انطلاقاً من أن تلك الآداب هي ثقافة سياسية تنشئها المؤسسة وتتبناها لخدمة

مشروعها السياسي.

و من وجهة نظره أن الطاعة هي المقابل الموضوعي للسلطة الباغية والمستبدة عبر التاريخ، بحيث أصبح مبدأ الطاعة بحسب رضوان السيد الذي يستشهد به كمال عبد اللطيف، في سياق الجدالات الإيديولوجية والكلامية والسياسية جزءاً من العقيدة السياسية لأهل السنة والجماعة، بل أصبح مناط إجماعهم. ويرى عبداللطيف أن مفهوم الطاعة يعكس المبدأ السياسي الملازم للسلطة في تاريخ الإسلام، وتشهد نصوص الآداب على أهميته البالغة في الفلسفة السياسية السلطوية، من هنا هذا التمجيد للطاعة ومدحها في أغلب النصوص الإسلامية، باعتبارها عز الملك والأداة التي تمكن المَلك من المُلك، وتمنح الرعية السلطة الضامنة للاستقرار. يقول عبد اللطيف «عندما يرد الحديث في بعض الفصول عن حقوق الرعية، أثناء الحديث عن سياسة العامة، فإن الأمر لا يتعلق بشروط ترتب علاقة الحاكمين بالمحكومين، بقدر ما تشير إلى عملية تدبير بؤرتها المركزية»(١٠٨).

هناك إجماع عند الدارسين للآداب السلطانية والمحققين لها، أن مبدأ الطاعة الأردشيري - نسبة إلى الملك الفارسي أردشير - يحضر في مختلف متون الآداب السلطانية وقد أحصى الدكتور رضوان السيد في كتابه «الجماعة والمجتمع والدولة، ١٩٩٧» موارد حضور النص الأردشيري عن الطاعة الذي يجعل طاعة الملك من طاعة الله، في كتب السياسة والسمر العربية فبلغت ستة وأربعين موطناً منها ثمانية مواطن في كتب الماوردي وحده(١٠٩).

يحذر رضوان السيد بكثير من الحصافة والاستدراك، من القياس على النص الأردشيري الذي يجعل «الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس..إلخ» فمع إقراره بقدرة هذا النص على دخول الآثار العربية في السمر والسياسة ومرايا الأمراء وكتب الفقه، إلا أنه يرى أن الفقهاء والمتكلمين كانوا الأقل تأثراً بهذا النص، من هنا تحذيره أيضاً من القياس على النص الأردشيري، فثمة فارق تاريخي واضح بين الدين والدولة في المجال العربي الإسلامي، فالدولة الإسلامية تدين للدين بوجودها، وليس العكس كما هو الحال في الحالة الساسانية، حيث ضربت الزراداشتية بعد سقوط الملك الساساني باعتباره حارساً للدين(١١٠).

في كتابه «في تشريح أصول الاستبداد» يتبع كمال عبد اللطيف خطى رضوان

السيد في تحذيره مما يسميها عبد اللطيف بمزالق النص الملتبس، ويقصد بذلك «عهد أردشير»الذي يتم فيه استحضار تجربة من أهم تجارب التاريخ الآسيوي في مجال الثقافة السياسية والحكمة العملية. فمن وجهة نظره أن «النص الملتبس» يفرض على الباحث في إشكالية العلاقة بين السياسي والديني أن ينتبه إلى موضوع العلاقة بين الدين والسياسة. وهو موضوع مليء بالأحكام المسبقة والآراء الجاهزة. ومن وجهة نظره أن هذه الأحكام المسبقة والجاهزة تشكل عقبة نظرية جديدة تضاف إلى صعوباته المتعددة فتتضاعف الإشكاليات وتختلط القضايا، وتنشأ الأحكام المتحزبة، فتزداد الغشاوة سمكاً أمام الأعين فلا يعود الدارس يرى شيئاً. من هنا نفسر تمييزه بين صورتين أساسيتين في العهد الأردشيري، الصورة التاريخية الفعلية التي ترويها كتب التاريخ عن الملك الفارسي أردشير الذي وحّد المدائن في دولة واحدة وأعاد إحياء الديانة الزرادشتية. والصورة التي حفظها «العهد» في صياغته العربية والتي تم استيعابها في النسيج النصي لمرايا الأمراء والتي أصبحت نموذجاً وقاعدة في التدبير السياسي العام لمجتمع بلا فتن ومؤسس على تعالي الملك واستبداده معا[١١١].

لم يأبه محمد عابد الجابري باستدراكات رضوان السيد ولا بتحذيرات كمال عبد اللطيف وخوفه من الأحكام الجاهزة والمسبقة والتي تقود عادة إلى أحكام إيديولوجية، فمع إقراره بأن أزمة القيم كانت وما تزال، راح الجابري يحفر في الجذور التاريخية للمستبد العادل، الذي ظهر مع تحول الخلافة إلى ملك عضوض وغشوم «ملك غشوم خير من فتنة تدوم» وذلك في أواخر العهد الأموي، وبالضبط مع هشام بن عبد الملك. وفي هذا السياق لاحظ الجابري في كتابه «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، ٢٠٠١» أن العرب قبل الإسلام لم يعرفوا مبدأ الطاعة وكذلك الإسلام، والسؤال الذي يبحث الجابري عن إجابة له هو: من أين جاء مبدأ الطاعة ؟

في بحثه عن جذور مبدأ الطاعة، يقف الجابري عند عهد أردشير وكيف قدر لعهد أردشير أن يغزو حقل الثقافة العربية ليجعل من الدين طاعة رجل[١١٢]، وما يقلق الجابري هنا هو تنامي الاتجاه نحو الطاعة الكسروية غير المشروطة وغزوها للموروث الإسلامي المحض الذي لم يعرف في الأصل هذا النوع من الولاء[١١٣].

الهـوامش

١ ـ محـمد عابد الجـابري، العقل الأخلاقي العـربي، دراسة تحليلية نقـدية لنظم القيم في الثـقافة العـربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

٢ ـ محمـد أركون، الإسلام : الأخلاق والسياسـة، ترجمة هاشم صالح (بيروت، مـركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

٣ ـ عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠).

٤ ـ برهان غليون، الدولة والدين : نقـد السياسة (بيـروت، المؤسسة العربية للـدراسات والنشر، ١٩٩٣) ص ٦ والإشارة هنا إلى الطبعة الثانية من الكتاب.

٥ ـ علي عبد الرازق، الإسلام وأصـول الحكم، دراسات ووثائق محمد عمارة (بيروت، المؤسـسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠) ص ١٤٥.

٦ ـ علي عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٤٦.

٨ ـ المصدر نفسه، ص ١٥٠.

٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٥٤، انظر تعليق محمد عمارة في كتابه «الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية»، الصفحات ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨.

١٠ ـ علي عبد الرزاق، المصدر نفسه، ص ١٨٠.

١١ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٤.

١٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٨٢.

١٣ ـ عبـد المجيد الشـرفي، مشكلة الحكم في الفكر الإسـلامي الحديث، مـجلة الاجتهـاد، ص ٨٧ العدد / ١٤/ ، السنة الرابعة، شتاء ١٩٩٢، ١٤١٢ هجرية، ص ٨٧.

١٤ ـ عبد المجيد الشرفي، المصدر نفسه، ص ٩١.

١٥ ـ عبد الله العروي، الإيديولوجـيا العربية المعاصرة (بيروت، المركز الثـقافي العربي، ١٩٩٦) وكانت الطبعة الأولى من الكتاب قد صدرت في العام ١٩٧٠ عن دار الحقيقة في بيروت.

١٦ ـ ابراهيم البيومي غانم، مفهوم الدولة الإسلاميـة المعاصرة في فكر حسن البنا، مجلة الاجتهاد، العدد / ١٤/ ، ص ١٤٧.

١٧ ـ ابراهيم البيومي غانم، المصدر نفسه، ص ١٤٧.

١٨ ـ محمـد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضـداد : الاحتواء التوفيـقي للجدليات المحظورة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١).

١٩ ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥) فـقد بين الجـابري أن الخطاب العربـي المعاصـر هو خطاب قيـاسي إمـا على الماضي الديني أو على الحاضر الأوروبي، وبالتـالي فهو خطاب سلفي بشقـيه والمطلوب هو فك إساره من قبـضة النموذج السلفي ص ٧٥.

٢٠ ـ مـحمـد أركون، تاريخـية الفكر العـربي الإسـلامي، ترجمـة هاشم صالح (بيـروت، مركـز الإنماء القومي، ١٩٨٦) ص ٢٧٨.

٢١ ـ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ١٤٦.

٢٢ ـ هشام جعيط، الشـخصية العربية الإسلامـية والمصير العربي، ترجمـة المنجي الصيادي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤) ص ١١٨. و قد صدر الكتاب بالفرنسية في العام ١٩٧٤.

٢٣ ـ هشام جعيط، المصدر نفسه، ص ١١٨.

٢٤ ـ رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧) ص ٣٦٠.

٢٥ ـ هشام جعيط، المصدر السابق، ص ١٢٠.

٢٦ ـ هشـام جعـيط، الفـتنة : جدليـة الدين والسـيـاسة في الإسـلام المبكر، ترجـمة خليـل أحمـد خليل (بيروت، دار الطليـعة، ١٩٩١) ص ١٣، وانظر مراجعـة صلاح الدين الجورشي للكتـاب في مجلة الاجتهاد، العدد / ١٣ / خريف ١٩٩١.

٢٧ ـ هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠) ص ١١. فقد أبدى مخاوفه من نكوص باتجاه الحداثة من شأنه أن يمج الإسلام جملة.

٢٨ ـ هشام جعيط، أوروبا والإسلام (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥) ص ١٠٠.

٢٩ ـ عبد الله العروي، محاورة فكر عبـد الله العروي (بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠) ص ٢٦، ٢٧.

٣٠ ـ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص ١٠٢.

٣١ ـ عبـد الله العروي ، أزمـة المثقفـين العرب (بيروت، المؤسـسة العـربية للدراسـات والنشر، ١٩٧٤) والكتاب هو فصول من كتاب العروي (العرب والفكر التاريخي، ١٩٧٣).

٣٢ ـ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ١٤٥.

٣٣ ـ عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

٣٤ ـ عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص ٨٩.

٣٥ ـ المصدر نفسه، ص ٨٩، ٩٠.

٣٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٢.

٣٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٢.

٣٨ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٥.

٣٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٥.

٤٠ ـ خير الدين باشا التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (بيروت، دار الطليعة).

٤١ ـ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ١٤٥.

٤٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٤١.
٤٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٤٨.
٤٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٥٧.
٤٥ ـ عبد الله العروي، إرث النهضة وأزمة الراهن، ص ٢٨٩، ضمن كتاب مقدمات ليبرالية للحداثة (بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠) بالتعاون مع مؤسسة رينيه معوض ومؤسسة فريدريش ناومان.
٤٧ ـ جمال البنا، كلا ثم كلا (القاهرة، دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٤) والذي يرى أن القومية العربية صنمٌ فكريٌ.
٤٨ ـ محمد عمارة، الدولة الإسلامية، ص ١٤.
٤٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٤.
٥٠ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٥.
٥١ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٥.
٥٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٥.
٥٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٦، ١٧٧.
٥٤ ـ المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
٥٥ ـ المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
٥٦ ـ برهان غليون، الدين والدولة، ص ١١، ١٢.
٥٧ ـ برهان غليون، اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت، دار التنوير، ١٩٨٧) ص ٤٣ وما بعد.
٥٨ ـ برهان غليون، الدولة والدين، ص ١٢، ١٣.
٥٩ ـ المصدر نفسه، ص ٥٤.
٦٠ ـ المصدر نفسه، ص ٧١.
٦١ ـ المصدر نفسه، ص ٨٩.
٦٢ ـ المصدر نفسه، ص.
٦٣ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥٨.
٦٤ ـ المصدر نفسه، ص ٤٨٦.
٦٥ ـ المصدر نفسه، ص ٥٠٥.
٦٦ ـ برهان غليون، محنة الأمة العربية : الدولة ضد الأمة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).
٦٧ ـ برهان غليون، الدولة والدين، ص ٥٢٤.
٦٨ ـ برهان غليون، المصدر نفسه، ص ٥٢٥.
٦٩ ـ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣) ص ٩٤.

٧٠ ـ راشد الغنوشي، المصدر نفسه ، ص ٩٣.
٧١ ـ الغنوشي، المصدر نفسه، ص ٩٣.
٧٢ ـ محمد أركون، الإسلام : الأخلاق والسياسة، ص ٧٣.
٧٣ ـ محمد أركون، المصدر نفسه، ص ٤٥.
٧٤ ـ محمد أركون، المصدر نفسه، ص ٥١.
٧٥ ـ محمد أركون، المصدر نفسه، ص ٥١.
٧٦ ـ محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦). انظر الفصل الخاص بمحنة ابن حنبل.
٧٧ ـ انظر تقديم رضوان السيد لكتاب أبو الحسن الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩). كذلك دراسته عن «صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي» في تقديمه لكتاب الطروشي: تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك) (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢).
٧٨ ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص.
٧٩ ـ محمد أركون، المصدر السابق، ص ٦٠.
٨٠ ـ الجابري، المصدر السابق، ص ١١.
٨١ ـ محمد أركون، المصدر نفسه، ص ٧١.
٨٢ ـ رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص ٥٨.
٨٣ ـ محمد أركون، المصدر نفسه، ص ٤٨.
٨٤ ـ عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢) ص ١١.
٨٥ ـ عزيز العظمة، المصدر نفسه، ص ٣٨.
٨٦ ـ محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤) ص ٢٧.
٨٧ ـ الأنصاري، المصدر نفسه، ص ٢٧.
٨٨ ـ الأنصاري، المصدر نفسه، ص ١٨٦.
٨٩ ـ الأنصاري، المصدر نفسه، ص ١٨٧.
٩٠ـ الأنصاري، المصدر نفسه، ص ١٩٠.
٩١ ـ هنا يكمن الخوف من مكر الخطاب السياسي العربي في سعيه إلى تبرير تصرفات السلطة الاستبدادية العربية، وذلك مع العلم أن الأنصاري واعٍ لذلك.
٩٢ ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١١.
٩٣ ـ رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة : دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٩٨٦) ص ٢٠.
٩٤ ـ محمد جابر الأنصاري، مساءلة الهزيمة (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)

ص١٠٥، ١٠٦.

٩٥ ـ رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص ٣٥٩ وانظر إلى جانب ذلك الدراسة القيمة للفضل شلق عن الأمة والدولة (بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣) والذي يرى أن تأسيس الجماعة الإسلامية كان مشروعاً سياسياً رائعاً وأن السلطة السياسية تظهر كتدبير لاحق لتدبير الجماعة ص١٢ و١٣.

٩٦ ـ رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

٩٧ ـ رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

٩٨ ـ رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

٩٩ ـ رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

١٠٠ ـ جهاد عودة وعمار علي حسن، عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية : الحالة المصرية، ٢٠٠٢، ضمن سلسلة «كراسات استراتيجية»، مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ـ القاهرة.

١٠١ ـ رضوان السيد، المصدر السابق، ص ٣٨٣.

١٠٢ ـ رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٢٧٨، ٢٧٩.

١٠٣ ـ رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٢٨٧، ٢٨٨.

١٠٤ ـ رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٤١٢.

١٠٥ ـ رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٤١٢.

١٠٦ ـ العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٤٢، ٤٥.

١٠٧ ـ عماد فوزي شعيبي، دولة الإكراه (دمشق، دار كنعان، ٢٠٠١).

١٠٨ ـ كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد : قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩).

١٠٩ ـ رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص ٣٨٦.

١١٠ ـ رضوان السيد، المصدر نفسه، ص ٣٨٥، ٣٨٦.

١١١ ـ كمال عبد اللطيف، المصدر السابق، ص١٦٥ وانظر الصفحات ٢٢٨ وما بعد.

١١٢ ـ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص ١٥١ وما بعد.

١١٣ ـ الجابري، المصدر نفسه، ص ٦٢١.



الإطار المرجعي لحقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والفقه الدستوري

طارق البشري ◆

1

من أشهر الوثائق السياسية في عالم اليوم «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م.

ولم تصدر هذه الوثيقة من فراغ، فقد سبق للأمريكيين في حرب الاستقلال التي شنوها ضد احتلال بريطانيا لبلادهم، سبق لهم أن أصدروا «إعلان الاستقلال» في يوليه سنة ١٧٧٦ وضمنوه «أن كل الرجال قد ولدتهم أمهاتهم سواسية» وأشاروا إلى حق الإنسان في الحياة والحرية والمساواة.

ثم لما كانت الثورة الفرنسية في أغسطس سنة ١٧٨٩، أصدرت إعلانا لحقوق الإنسان وتضمن «يولد الناس أحراراً ومتساوين في الحقوق». وما لبث هذا الإعلان أن صار ذا شهرة واسعة وصيت ذائع، وصارت مبادئه من الأصول التي انبنى عليها الفكر السياسي الغربي في العصر الحديث.

وجاء «الإعلان العالمي...» في سنة ١٩٤٨ مستندا للأصلين السابقين، فكان

◆ مفكر وباحث قانوني من جمهورية مصر العربية، نائب رئيس مجلس الدولة سابقاً.

وثيـقةً دوليـةً ذات إشعـاع على الدسـاتير والقـوانين الوطنيـة التي تصدر في غـالبيـة الدول. وبعد صدور هذا الإعلان عملت الأمم المتحدة إلى إنجـاز مهمة أكثر صعوبة، وهي تحـويل مبـادئ الإعلان إلى مـواد تتـضمنهـا معـاهدة دوليـة تقرر التـزام الدول المصـدقة على هذه المعـاهدة، التزامـها قـانونياً بتطبيق هذه المبـادئ أي تحويل المبادئ الخاصـة بحقـوق الإنسان إلى أحكام قـانونية ملزمـة. وأعدت مـشروعي اتفـاقتين، الأولى تتناول الحـقـوق المدنيـة والسيـاسـيـة والثـانية تعـالج الحـقـوق الاقتـصـادية والاجتماعـية والثقافية. وفي ١٦ ديسـمبر سنة ١٩٦٦ صدقت الجمعـية العامة للأمم المتحدة على هاتـين الاتفاقيتين، ولكن كان تنفـيذ كل منهما يتطلب مـوافقة ٣٥ دولة على الأقل. ولـم يتـوافـر هذا العـدد إلا بعـد عـشر سنـوات. في ٣ يناير سنة ١٩٧٦ بالنسبـة للاتفاقية الخاصـة بـ«الحقوق الاقتـصادية والاجتمـاعية والثقـافية»، وفي ٢٣ مارس سنة ١٩٧٦ بالنسبة للاتفاقية الخاصة «بالحقوق المدنية والسياسية».

وتتضـمن الاتفاقـية المدنية والسـياسـية حق كل كائن بشـري في الحيـاة والحرية والأمن والحيـاة الخاصـة، وحقـه في المحاكـمة العـادلة. وحمايـته من العبـودية ومن الاعتقال، وحقه في حرية الفكر والضمير والديانة وممارسة الرأي والتعبير عنه وحقه في التنقل والتجمع. كـما تتضمن الاتفاقية الاقـتصادية والاجتماعـية كفالة الظروف المعيشية الأفضل، وحق الشخص في العمل والأجـر العادل وتوفير الخدمات الصحية والتعليمية له وتشكيل الجمعيات والانضمام لها.. إلخ.

2

يسهـل القول بأن الإسلام كـان سابقـاً لهذه الوثائق في تقـرير جملة المبـادئ التي تضمنتها، حمـايةً لحق الإنسان في العيش الحر الكريم، وهذا هو الواقع الذي تنبئ به الحقيـقة التاريخيـة. إن أصل النصوص والمبادئ التي وردت في الوثائق التي سـبقت الإشارة إليـها، وهو الأصل الذي صـاغه الإعـلان العالمي لحـقوق الإنسان فـي مادته الأولى بقوله «يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق..» هذا النص المشـهور المتكرر، هو ذاته نـص عبـارة عمـر بن الخطاب إلى عـمرو بن العـاص التي يحـفظها صـبيـة المدارس والكتاتيب مـنذ المئات من السنين: «لم تعـبدتم الناس وقـد ولدتهم أمهـاتهم أحرارا» وأن أحمد عـرابي، قال: «لقد ولدتنا أمهـاتنا أحرارا»، دون

أن يكون قد طالع إعلان الاستقلال الأمريكي ولا إعلان الحقوق الفرنسي إنما كان يردد مقولة مشهورةً لعمر يعرفها صبية الكتاتيب.

يقول الله تبارك وتعالى ﴿يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى..﴾ (الحجرات آية ١٣) تشير هذه الآية إلى وحدة المنشأ للناس كافة، والحديث موجه هنا للناس كافة لا للمؤمنين وحدهم. والرسول الكريم يوصي في خطبة الوداع «أيها الناس، إنّ ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب» ثم يؤكد أن ليس لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أبيض «فضلٌ إلاّ بالتقوى».

بهذا يتقرر أصل التساوي بين الناس جميعا حسب خلقهم الأول وعناصرهم الأولى، وأن التفاضل يرد بعد ذلك من الفعل الإرادي للبشر، وهو التقوى جماع خاصتي العمل والإيمان، والتعامل والسلوك. كل ذلك تأكد من ألف ومائتين من الأعوام السابقة على الإعلان الأمريكي.

وتسهل أيضاً المقارنة بين هذا المبدأ الإسلامي وبين ما قامت عليه عقائد البشر وقت نزول الرسالة المحمدية، فكتب الهنود البراهمانيمين بالهند تقرر التفاضل بين الناس حسب عناصرهم ونشأتهم الأولى، واليونان كانوا يرون أنفسهم شعباً مختاراً، غيرهم دونهم ويسمون الغير برابرة، والرومان يتحلون بنظامهم القانوني وما يتيح لهم من ضمانات، يضنون به أن يكون نظاماً قانونياً حاكماً لغير الرومان من سائر البشر. والإسرائيليون يعتقدون أنهم وحدهم شعب الله المختار. وعرب الجاهلية يرون كمال الإنسانية في عروبتهم دون الأعاجم، ويأبون على بناتهم الزواج من الأعاجم.

هذه أهون الملاحظات وأيسرها في هذا الشأن الذي نتحدث عنه. وهي هيِّنة بمعنى أنها معروفة أو أن معرفتها قريبة المنال لمن ينشد المعرفة. إنما ما يحتاج إلى نظر هو أن حقوق الإنسان يمكن تلخيصها على تنوعها وتعددها في أمرين عامين جوهريين هما: حرية أرادته وحرمة شئؤونه، أي أن يتاح له من الأوضاع ما يمكنه من أن يعمل إرادته وفق ما تنزع إليه مشيئته، وأن يكون له حرم يحيط بكل ما يلتصق به من شؤون، ويشمل هذا المجال الحيوي لإعمال الإرادة، ويأمن فيه أي عدوان أو اقتحام.

هذه الحقوق ليست لازمة للإنسان بموجب كونه إنسانا فقط، أي أنها ليست فقط لازمةً للفرد ليحيا حياة صحيحة، ولكنها لازمة كضرورة لإقامة نظام اجتماعي

رشيد، بمعنى أنه يتعين توافرها للأفراد لكي يقوم التنظيم الجماعي لهم على تماسك وترابط وليؤدى وظيفته بفاعلية وكفاية ويسر.

وذلك لأن البناء الاجتماعي لا تتماسك هياكله إلا إذا كانت لبناته قد هيئت بمواصفات خاصة تفيد القدرة على التحمل والبعد عن الخور والهشاشة. ومثال لذلك، فإننا لا نستطيع أن نقول بقيام نظام نيابي حقيقي، مهما كفلنا أدق الضمانات لصحة العملية الانتخابية، دون أن يكون الفرد آمناً على نفسه وعلى عياله ورزقه. لأن فقدان الأمن سيقتحم بالخوف نفسه ليعدم إرادته قبل أن تتشكل.

3

وما يحتاج إلى نظر أيضاً هو معرفة ما هو المصدر الذي تعتمد عليه إعلانات حقوق الإنسان، طبعاً إن لها قوة تأتيها من تأييد الناس لها واقتناعهم بفائدتها. ولكن هذا المصدر وحده لا يكفي مستنداً لإعطائها الدرجة القصوى المطلوبة من الاحترام والمشروعية. لأن «تأييد الناس واقتناعهم» أمر يدور في إطار الخيارات البشرية التي يلحقها التغيير ويرد عليها الخلاف بين الجماعات والمدارس والمذاهب. وبهذا فهي محكومة وليست حاكمة كما يراد لها أن تكون.

هذا هو المأزق الذي يقابل الفكر الوضعي العلماني، عندما يبحث في شرعية الأحكام المطلوب تقريرها لتقسيم أمور الجماعة البشرية وأوضاعها. فالقانون مثلاً مصدره إرادة الشعب التي تتمثل في نوابه المنتخبين، وهو يتقرر إذا وجد نفع فيه، ويلغى ويتعدل حيثما وجد النفع في الإلغاء أو التعديل. ولكن بقيت مشكلة أمام الفكر الوضعي العلماني، وهي أن ثمة أحكاماً يتعين أن يكون لها قدر من الاستقرار وألا تكون عرضة للتغيرات السريعة (التي قد تكون طارئة) والتي قد تتأثر بأحداث عارضة تؤثر في ميزان الأغلبية والأقلية البرلمانية. هذه المشكلة واجهها الفكر الوضعي الأوروبي بتقرير أن ثمة أحكاما «دستورية» أي أنها أحكام قانونية تعلو على القانون وتحكمه، ولها قدر من الاستقرار والثبات فلا يجوز إلغاؤها أو تعديلها إلا باتباع إجراءات خاصة، وإلا إذا توافرت أغلبية كبيرة غير عادية لتقرير التعديل أو أن يستفتي عليه بأن يطرح، لا أمام البرلمان، ولكن أمام الناس كافة لتقرر أغلبيتهم ما تراه.

ولكن هذا الوضع لم يكف، فثمة أحكام تشكل المرتكزات الرئيسية للنظام السياسي الاجتماعي الذي يقوم عليه الدستور، وليس من المنطقي أن تكون المرتكزات مما يمكن للدستور نفسه أن يقوضها، ومثال ذلك، شكل الدولة وهل يكون ملكياً أو جمهورياً، أو ما يتعلق باستقلال الدولة أو حدود سيادتها الجغرافية.. الخ هذه المشكلة حلت بطريق منع تعديل هذه الأحكام بأية كيفية كانت، لأنها أحكام تتعلق بأصل قيام الدولة وتماسكها. لذلك فإن هذه الأحكام لا تتعدل ولا تتغير «بطريقة مشروعة» وهي لا تتغير إلا بأحداث تحدث من خارج بناء الشرعية القانونية القائمة في وقت ما، ومن نحو الحروب والثورات.

ولكن بقيت رغم كل ذلك مشكلة، وهي أنه إذا كان القانون وضعياً بمعنى أننا نحن الذين ننشئه إنشاء ونخلقه خلقا، ونحن الذين نلغيه ونعدمه وإذا كان الدستور هنا كالقانون يسويه البشر بإرادتهم، ومصدر شرعيته مكسوب من رضائهم في النهاية، وإذا كانت إرادة البشر متغيرة، فما الذي يحكم إرادة البشر في تغيرها. يمكن أن نقول إن ما يحكمها هو صالح الجماعة في كل ظرف خاص، وأنها تسير مع ما يتحقق للبشرية من نفع متغير مع تغير الظروف والأحوال. ولكن يبقى سؤال هو ما المعيار الذي نحكم به بالنفع والصلاح. والمعيار الذي يتحدد به المفيد والضار من الأمور؟

هذا السؤال الذي بلغناه سؤال فلسفي، يتعلق بالبحث عن المعيار الذي يوجه الإرادة البشرية ويرشد العقل البشري إلى النافع ليجتلبه والضار ليجتنبه، أي معيار الحسن والقبح، والصحة والفساد. إن رجال الفكر القانوني الوضعي بلغوا هذا السؤال ووقفوا عنده، إنَّهم وضعيون علمانيون يفضلون حكم الأرض على تشريع السماء، ويستبعدون «الغيب» من أن يكون له أثر في تشريعات الأرض. وها هي الحاجة العملية والمنطقية تلجئهم للبحث عن معيار حاكم «للقيم العليا في المجتمع ويكون هو مصدر الشرعية العليا التي تميز الحسن من القبيح والصحيح من الفاسد والنافع من الضار. تفتق الفكر الوضعي هنا عن مقولة فلسفية أسموها «القانون الطبيعي» أو مجموعة المبادئ «المبادئ الأصلية والأزلية» وعرفوها بأنها تلك القيم والمبادئ المتضمنة في كيان الجماعة البشرية. وهذه المبادئ والأصول والقيم هي التي تحكم الشرعية العليا للجماعة ولقوانينها ولدستورها، وهي أيضا تحكم السلوك والتعاملات إذا لم يوجد نص من قانون أو دستور.

هنا تتعين ملاحظة، صنع الفكر الوضعي، لقد بدأ بأن أنكر غيب السماء فوجد نفسه في النهاية يبتدع غيباً جديداً، «غيباً أرضياً»، أسماه «القانون الطبيعي» أو «قواعد العدالة» أو «المبادئ الدستورية العليا». ونسب إلى هذا «الغيب الأرضي» أنه مصدر «حقوق الإنسان».

هذه الحقوق الجوهرية لحياة الإنسان ولاستقامة نظام المجتمع، أقوى من أن تسندها وتدعم وجودها «وثيقة دولية» أو نص دستوري، أو نسبة غامضة إلى مصدر مصنوع أسموه «القانون الطبيعي» إنها حقوق ذات قداسة مستمدة في الأساس من تشريع السماء ومن «غيب السماء»، وبهذا يصدق وصف الأزلية والأصالة عليها، وهو الوصف الذي يقرره القانون الوضعي ولكنه يبحث له عن مستند فلسفي خارج الدين، فتكون النتيجة أنه خرج على الدين لينشئ ديناً جديداً أسماه «القانون الطبيعي».

4

تقرير الحقوق في الإسلام يصدر عن أصول الشريعة الإسلامية التي تنزلت إلينا بالقرآن الكريم وسنّة النبي، عليه الصلاة والسلام، وهي تستمد شرعيتها العليا من قداسة النصوص التي شرعتها وأقامتها فيصلا بين الحق والباطل. لذلك كانت رعاية الحقوق المنصوصة وأداء الواجبات المقررة، كان في ذلك نوع من التعبد لله، عز وجل، مع لزومها لضبط السلوك الاجتماعي وترشيد التعاملات البشرية وكفالة العدل والمساواة بين البشر.

هنا تتصل مجموعة الحقوق والواجبات المشرعة في أصول الإسلام، تتصل بالجانب الإيماني الذي يربط الإنسان بربه، وتتصل في الوقت نفسه بأصل انتماء المسلم للجماعة الإسلامية، وهي في مجموعها تستهدف تحقيق العدل باعتبار المساواة بين الناس كافة أنهم لا يتفاضلون إلا بالتقوى، من حيث إن التقوى مسلك إرادي يصنعه الإنسان ويكون مسؤولا عنه، ومن حيث إن التقوى اتباع لأسس السلوك الاجتماعي الحميد، وإطاعة لأوامر الله ونواهيه، أي التزام بقيم العدالة والمساواة المأمور بها والمنهي عما ينقضها.

وهنا أيضا تتأكد المساواة كقيمة لتحقيق العدل، من حيث أن صاحب الشرع

الحاكم هو الإله المعبـود من دون الخلق جميعـا، والناس إزاء ذلك جميعهم سـواسية كأسنان المشط، ولا يتـأله ناس على ناس. هذا كله من حيث الشرعـية العليا ومعـايير الأحكام التي يتبعها البـشر. وبهذا تبدأ حقوق الإنسان بالعبـودية لله وحده. ويستمد البشر سيادتهم إزاء بعضهم البعض بهذه العبودية عينها.

هذا هو الوعـاء الـفكري العـام الذي يمكن أن نضع فـي إطاره مـبـدأ «حـقـوق الإنسان» في الإسلام.

5

لا يقيم الفكر الآخر نظره إلى الحقوق على أساس كونها حقوقاً فرديةً فقط، وهو لا يسقط في النزعة الفردية في إدراكه لهـذه الحقوق، إنما يقيم رؤيته في إطار التكوين المؤسس للمجتمع، والحق هنا لا ينحصر في نطاق المزايا التي يتمتع بها الفرد، إنما هو نظام وصلاحـيات شرعيـة ووظائف اجتماعـية، الحق في الإسلام وظيفـة اجتماعـية فضلاً عن كونه مزيةً فردية، وهو عنصر في بناء هيئات المجتمع ومؤسساته.

إن الفكر الآخـذ عن الإسـلام مـبني في ظنـي على أسـاس التكوين الجـمـاعي للمجتمع، وليس على أساس التكوين الفردي، لأنه في الغالب الأعم ينظر إلى الفرد في إطار وجوده الجـماعي، ومن ثم ينظر إليه عـلى أساس التكوينات المؤسسـية التي تشخص هذه الجماعات.

وإذا كان هذا هو التصـور فقد قام النسق الحـقوقي للفرد في الإسلام، مـصوغاً في «واجبـات» فحـقوق الزوجة في الأسـرة تحددها واجبـات الزوج، وحق الولد في التربية يكفله واجب إنـفاق الأب عليه، وحق إبداء الرأي يعبر عنه بواجب النصـيحة والجهر بكلمة الحق، وحق التجمع والدعـوة يفيده واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وهكذا.

هذا الأسلوب في صـياغة حق الفـرد بأنه واجب على الغـير إزاءه، وأنه واجب عليه إزاء جمـاعته، يتفق مع التكوين المؤسسي لهـيئات المجتمع، ومـا يفيده ذلك من بيان ما على المندرجين في هذا التـكوين من واجبات لغيرهم من الأفراد أو للجـماعة كلها، ونحن نلحظ أن غالب الحقوق العامة التي يصوغها الفكر الغربي بحسبانها من حقـوق الإنسان السيـاسية، نلحظ أنهـا في الفكر الإسلامي ترد في فـروض الكفاية.

وقد كان من أنبغ ما فتح الله سبحانه به على المسلمين أن يتفق فكرهم على صياغة ما يسمى بفرض الكفـاية، ليجمع بين الحق العام والواجب العام، وليربط بـين مسؤولية الفرد ومسئولية الجماعة، وليقيم هذا التضامن العجيب بهذه الفكرة الفذه.

إن فقه المعاملات الغربي، نظر إلى عـلاقات التعامل بين الأفراد، مدركا أن الحق والالتزام وجهان لعلاقة واحدة، وأدرك في هذا النطاق أن وجه الالتزام هو ما يحسن أن يكون عليه المعول في النظر والتقدير، ولكنه في صـدد الحقوق العامة لم ينظر هذه النظرة ولم يدرك فكرة أن ممـارسة الحق هي واجب اجـتـمـاعي في الوقت ذاته. ولم يستطع أن يدرك فكرة فروض الكفاية هذه.

والصياغة الغربية الليبرالية للفكرة الحقوقية، تنظر إلى الفرد كما لو كان مستقلا عن الجماعة في التصور الأصلي، أي أنه في البدء كان فردا، ثم دخل الجماعة متنازلا عن بعض حقـوقه لتحمى الجمـاعة له حقوقـه الباقية، فظهـرت فكرة الحق في تصور فردي، وهو تصـور صوري لأن الفرد لم يكن خـارج جماعـة قط، منذ مولده، ومنذ خلق الله الإنسـان على الأرض، وآدم عليه السـلام نزل الأرض في أسرة، والـفرد لا يكون خارج جـماعة قط، حتى وفاته. ولأن انـدراج الفرد في الجماعة لـم يفقد، ولا يفقده حقوقـاً فرديةً له، بل إنه لـم يكسب حقاً فردياً أو جماعـياً إلا في كنف الجماعة التي حمته ورعتـه وأبلغته إنسانيته وعلمته مـعنى الحق، والحق «علاقة» ولا يقوم حق دون جماعة تقوم «علاقة» الحق بين أفرادها وهيئاتها.

إن وضع الفكرة الحقوقية بهذا التـصور الليبرالي، الذي يؤكد على الحق إنما أقام الحق في مواجهة الغير، فقام تصور أن حق الفـرد ينتهي عندما يبدأ حق غيره، وحريته تقف عندما تنهض حرية غيره.. وهكذا، فصـار وجود «الآخر» يشكل نوعاً من القيد وهو نوعٌ من الانتقاص، لـذلك يصعب تصور الفكرة الحقوقـية الغربية بدون مـفهوم الصراع.

يختلف هـذا الوضع عن صياغـة الفكر الإسلامي، التي حـددت الحق بحسـبانه واجب الغـير له، أو واجـبه هو نحـو جمـاعـته، وهي صـياغـة توقظ في الفرد دائمـاً مثيرات «العطاء» لا مثيرات «الأخذ».

6

المساواة بين البشر يقرها الإسلام ويحض عليها، فالناسُ سواسيةٌ كأسنان المشط ولا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى، بمعنى أن الناس لا يتفاضلون إلا بما في مكنة كل منهم من وجوه الخيارات الإرادية في عبوديتهم لله ومعاملاتهم مع سائر الناس، لأن التقوى المأمور بها في العبادة والتعامل، إنما ترد في مجال الخيارات المتاحة للناس والتي ترد بشأنها تبعة الثواب والعقاب.

إذا كانت المساواة مقررةً هكذا في الإسلام، فإن الضوابط الإسلامية للتنظيم الاجتماعي لا تكتفي بهذا التقرير، بل تتجاوزه لتؤكد على «العدالة» بوصفها الهدف الأصيل من تقرير المساواة.

إن المساواة تعني منع التمييز بين الناس بسبب يلحق بهم دون أن يكون لإرادتهم دخل في قيامه، وأن يقوم هذا السبب لديهم على وجه الاطراد دون أن يكون في مكنتهم بالعمل الإرادي أن يرفعوه أو أن يتجاوزوه وتقوم هذه الأسباب عادةً لدى جماعات من البشر تشترك فيه، تلك هي الأسباب المتعلقة بالجنس أو لون البشرة أو اللغة أو مًا يشابه ذلك. والمساواة على هذا الوصف صفة سلبية تشكل الحد الأدنى لما يتعين أن يكون عليه وضع الإنسان.

والمساواة تعني أن تنظر الجماعة إلى الأفراد المكونين لها بحسبانهم محض أفراد فيها، لا يتميز أي فرد فيهم عن الآخرين إلا أن تكون أوصافاً مكتسبً كشروط التعليم أو الخبرة ونحو ذلك، أو على الأقل أن تكون أوصافا مفارقة وغير لصيقة بالفرد دائما، كشرط بلوغ الفرد سناً معينةً ليتمكن من إجراء أعمال معينة أو للتعيين في منصب معين، فالسن شرط غير مكتسب ولكنه شرط مفارق يطرأ على الإنسان ويطرأ على الناس جميعاً على حدٍّ سواء.

والمساواة بهذا تصنع إنسانا «مجردا» من الأوصاف التي تميزه بالفطرة عن غيره من أفراد الجماعة ولكنها لا تكفي وحدها لأن تكفل للإنسان وصفاً اجتماعياً مساوياً لغيره في الحقيقة والواقع. وتفسير ذلك أنك إن سويت بين الناس في التكاليف بافتراض أنهم سواسيه، فإنّ هذه التسوية لا تكفل لكل من المكلفين قدراً مساويا من الأعباء مع غيره، ما دامت ظروفهم الواقعية غير متماثلة. وذلك كما نسوى بين الغني والفقير في منعهما من النوم في شوارع المدينة، أو كما نسوى بين المريض وصحيح البدن في إيجاب التجنيد عليهما. هنا نجد أن مبدأ المساواة مع أهميته ولزومه لم يكف لتحقيق ما نصبو إليه من مساواة حقيقية وهنا نجد أنه يلزمنا مبدأ آخر نقيمه لتحقيق

التساوي الواقعي، ألا وهو مبدأ العدالـــــة.

والخليفـة الراشد أبو بكر } يجهر بأنـه سيعطى الضعـيف أكثر وسيـعطي القوي أقل، وذلك حتى يأخذ للأول حـقه ويأخذ من الثاني حق الغيـر عليه. هذا الذي قرره الخليفـة الراشد يكشف عن قـصد اختـلاف المعاملة باختـلاف أوضاع البشـر بهدف تحـقيق التـساوي فـي الواقع من بعد. هنا نجـد «العـدل» وهو قيـمـة إيجابيـة، ونحن مأمورون بإقامة العدل بنص أمر الإيجاب الموجه إلينا في القرآن الكريم ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان...﴾ الآية.

إن الإسلام وجه غالب أوامره في هذه المسألة إلى إقـامة «العدل» وإشاعته وقرن القـرآن الكريم الأمـر بالعـدل في الحكم، قـرنـه بأداء الأمـانات إلى أهلهـا ﴿إنّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكـمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل..﴾، وإن اقتران الحكم بالعدل بأداء الأمانة يفيد أن العـدل حق للمعدول معه يستأديه منا، وهو أمانةٌ علينا أن نوفيها.

والعدل بـنص هذه الآية الكريمة واجبٌ إفشـاؤه «بين الناس»، فهـو حق للناس جميعـا كائناً من كانوا لا ينقص حقهم علينا ولا من أمـاناتنا لهم اختلاف جنس ولا لون ولا اختلاف دين أو عقيدة أو مذهب. ويذكـر الشيخ محمد الصادق عرجون أن خطاب هذه الآية موجه «لكل من كـان أهلا لتحمل الأمانة على عمـومها، ولكل من تعرض للـحكم بين الناس، سواءٌ أكـان هذا التعرض بـطريق الأمانة العـامة والولاية السياسيـة، أو بطريق التقاضي إليه.. أو كان بطريق الفتوى أو بطريق الرياسـة العرفية كرئيس الأسرة أو رئيس العمل..». وقـال القرطبي إن هذه الآية من أمهات الأحكام «تضـمنت جمـيع الدين والشـرع» وأنها عـامة في جـميع الناس تتناول الولاة ومن دونهم.

فالعـدل هو الميزان الذي تعتـمد عليه السـياسة التـشريعيـة، وهو الهدف الأعلى للسياسة الشرعية في الإسلام.



رشيد رضا وشكيب أرسلان :
«الموقف من الدولة العثمانية ومن صيغة الدولة البديلة»

وجيه كوثراني ◆

يسرد الأمير شكيب أرسلان قصة علاقته بالسيد رشيد رضا في كتاب «إخاء أربعين سنة»، فيستهلها بذكر البدايات فيقول : «الذي أتذكره أنه في سنة ١٣١٢ هـ الموافق سنة ١٨٩٥ م قيل لي في بيروت إنّ شاباً أديباً من طرابلس الشام يسأل عنك ويهمه الاجتماع بك (...). وما مضت أيام حتى جاءني، وكنت نازلاً في فندق ببيروت يقال له «كوكب الشرق» (...)

وكان أن التقينا، مرّةً أولى وثانيةً وثالثةً، في المرّة الأولى كان بدء الحديث تعبير السيد رضا عن ولعه بقراءة ديوان شكيب أرسلان المسمى بـ«الباكورة» والذي كان قد نشره عندما كان في السابعة عشرة من عمره (أي في العام ١٨٨٧).

على أن مقصد التعارف كان أبعد من ذلك، وكما يستنتج من قراءة السيرة المشتركة ودلالات النص :

فالقصد الأول : طلب رضا من أرسلان أن يحدّثه عن اتصال هذا الأخير بالمصلحين اللذين ذاع صيتهما في العالم الإسلامي السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. فهمّ الإصلاح، أولاً، كان مشتركاً منذ البدايات. والمرجعية

◆ مفكر وأستاذ التاريخ الحديث بالجامعة اللبنانية.

المباشرة لهذا الإصلاح، تتمثـل في أفكار نشرات «العروة الوثقى» التي كانت تتسرّب خفـية إلى الداخل العثـماني، وعبر أقنيـة اتصال، تتمـثل بأفراد من نخب تهيـأت لها فرص الاتصال بالشيخين جمال الدين ومحمد عبده.

أما القصد الثاني : وهو قصد إجرائـي متعلق بالأول، فقد عبّر عـنه رشيد رضا في مقابلته الثالثة في العام ١٨٩٧، عندمـا أسرّ إلى شكيب أرسلان بعزمه على السفر إلى مصـر لتأسيس مجلة إصـلاحية «وأوصـاه آنذاك بكتمان الخبـر». ويعلق أرسلان على ذلك «لأنه يجوز أن الحكومـة في حال معرفتـها بالخبر أن تمنع الشـيخ رشيد من السفر، فقد كنا فـي عصر السلطان عبد الحميد لا نقدر عـلى السياحة إلى الخارج إلا بإذن، وكان هذا الإذن متعذراً كثيراً.» (ص ١٤٥).

ويذكر أرسلان في هذا السياق ما جرى من حـديث بين رشيد رضا وعبد القادر القبـاني صـاحب جريدة «ثـمرات الفنـون». والحديث يـكشف ما كـان عليـه حـال الاجتـماع السـياسي العـثماني فـي علاقتـه بالحريات السـياسـية والفكرية، وقـضايا الاصـلاح بشكل عام، ولكنه يكشـف أيضاً تمايزاتٍ في مـواقف نخب ذاك العصـر، وسلم الأولويات فيها.

الحوار بين رشيد رضا وعبد القادر القباني في العام ١٨٩٧ :

«عـرض علي عـبد الـقادر أفندي الـقبـاني أن أقـيم في بيـروت وأتولى رئاسـة التحرير لجريدته، إذ أخبرته بعزمي على إنشاء صـحيفة إصلاحية في مصر، فنقلت له إن الحرية التي في بيروت لا تسعني فقال : أوتريد أن تنتقد عبد الحميد أو أن تخوض في سياستـه ؟ قلت إنما أريد إصلاح الأخلاق والاجتماع والتـربية والتعليم، قال : ان لك أوسع الحـرية في هذا، قلت : إذا أردت أن أكـتب في فـضـيلة الصـدق ومضـار الكذب ومفاسـده، فأبين أن أكبر أسـباب فشو الكذب في الأمم الحكم الاسـتبدادي أتنشر لي ذلك جـريدتكم ؟ قال: لا لا، عجّل بالذهاب إلـى مصر ولا تخبـر أحداً.» (إخاء أربعين سنة، ص ١٢٩).

إذن، إنّ إشكالية الاسـتبداد على وجه العمـوم هي التي يطرحها رشـيد رضا في حيثـيات سفره، بدءاً من معـاناة هذا الاستبداد في أسلوب التـربية والثقافة الصـوفية السـائدة وفقـه الحشـوية (كمـا يسـميـهم) إلى معـاناة ذلك في مـؤسسـات السلطنة العثمانية ومشـيختها والتي كانت تتمثل آنذاك في دور أبي الهدى الصـيّادي وسياسته

تجاه الحياة الثقـافية. ولعلّ أبرز من نقل هذه المعاناة من حيز معـايشة الظاهرة إلى حيز وعيها وتجليها وعـقل أسبابها واستقراء نتائجها في الطبائع والسلوك والثـقافة اليومية هو عبد الرحمن الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد».

وان كان كل من رشيـد رضا وشكيب أرسلان قد عاين الظاهرة وعـبّر عنها كل من مـوقعـه : رشيـد رضا من مـوقع الفقـيه المهـاجر الذي يبـغي من هجرته ممـارسة الإصلاح من كل وجـوهه التربوية والدينيـة والسياسـية، وشكيب أرسـلان من موقع المثقف المقـيم المنتمي إلى بيت إمارة، في نظام السلطات الأهـلية في الدولة العثمـانية ولكن المنتمي أيضاً إلى ثقافة إسلامية تنويرية. هذه الثقافة كان يتم تلقي عناصرها من أفكار جمال الدين ومحمد عبده أولاً، ومن خلال اطلاع واسع وتدريجي على تاريخ إسلامي عـريق وحضـارة إسلامـية زاهرة اكـتسبـت عالميتـها بفـعل دورها الرائد في مراحل مـعينة من التـاريخ العالمي. فضـلاً عن حالة التـماس مع الحضـارة الأوروبية الحديثة، الأمـر الذي يدعو إلى المقارنة بين التـواريخ والى طرح السؤال المهم والدائم الذي صاغه أرسلان : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟

وكانت الدولة العثـمانية، ولا تزال تشكل في هذه الثقـافة المكونة لوعي أرسلان معلماً من معـالم هذا التاريخ. فكيف إذا تهدد مصير هذه الدولـة بالتقسيم أو الزوال في خضم المشـاريع الأوروبية المعلنة وغيـر المعلنة في نطاق ما سـمي آنذاك بـ«المسألة الشرقية».

لنلاحظ هنـا أن البـدايات عند كل من رشـيـد رضـا وشـكيب أرسـلان (وهذه فـرضيـة من فرضـيات هذه الورقـة) كـانت تشي باتجاهين يجـري تبلورهمـا بشكل تدريجي عند كل من الرجلين : اتجـاه يشدد على السيـاسات الإصلاحـية للمجـتمع وللدولة، وهو اتجاه رشـيد رضا. واتجـاه يشدد على وحـدة الدولة العثمـانية ومنعتـها وقوتها وكـصيغة تاريخية ممكنة تؤمن اسـتمرارية الاجتماع السـياسي الإسلامي وهو الاتجاه الذي يمثله شكيب أرسلان.

هذا على ان التمـييز بين الاتجـاهين في حالتي أرسلان ورضـا لـم يشكّل قطعاً أو تناقضاً، فأولويـة الإصلاح عند رشيد رضا، وكما برزت في البـدايات لا تعني غياب اهتمام رضا بوحدة الدولة ومنعتها. وأولوية الوحدة وقوة الدولة عند شكيب أرسلان لم تكن لتعني أيضاً إغفالاً لمشاريع الإصلاح فيها وفي مجتمعاتها. الخلاف أو التمييز بين الاتجاهين يـرتسم في حيز الأولـويات والمداخل. وهذا ما سيـبرز ويفـسر لاحـقاً

الاختلاف في تقدير تداعيات بعض المواقف والسياسات عند كل منهما.

يعبر شكيب أرسلان عن حالة «التآخي» بين الرجلين وفي ظل ما كانت تستنبطه البدايات من أوجه اختلاف بالفقرة التالية :

«وبعد أن وصل الشيخ رشيد إلى مصر، أصدر مجلته المنار وبعث بها اليّ (...) وكان يكتب إليّ من مصر من وقت إلى آخر ويرى فيّ أخاً وفياً مشاركاً له في مبادئه وأفكاره، ولو لم يكن بيننا من رابطة سوى كوننا نحن الاثنين من مريدي الأستاذ الإمام لكان ذلك كافياً» (ص ١٤٦).

على أن الحدث الكبير الذي جمعهما، بل وحّدهما، ووحّد شتى الاتجاهات التغييرية والإصلاحية في ولايات الدولة العثمانية هو إعلان الدستور العثماني في العام ١٩٠٨. ويكتب أرسلان عن لقائه رشيد رضا في تلك المناسبة ما يلي : «ولما أعلن الدستور العثماني سنة ١٩٠٨ وجاء عهد الحرية، جاء السيد رشيد رضا لزيارة وطنه ورأيته في بيروت واجتمعت به طويلاً في نادي الاتحاد والترقي بتلك البلدة، وكذلك جاء مرّة أو مرتين فسهر عند عمي الأمير مصطفى أرسلان فكنت هناك فجرت بيننا أحاديث ذكر بعضها في المنار» (ص١٤٧).

والحق أن إعلان الدَستور أطلق في البدايات، (وبالتحديد في السنتين الأوليين) إجماع رأي عام وحريات واسعة ولا سيما في مجال النشر والمطبوعات وتأسيس الجمعيات والأحزاب. فشكل هذا الإعلان من جهة أولى مرجعيةً للرهان على إمكانات التقدم وآماله، وكما يعبّر عن ذلك كتاب نائب ولاية بيروت سليمان البستاني «عبرة وذكرى» ولكنه شكّل من جهة أخرى حافزاً للتعبير عن خصوصيات قومية ودينية وإثنية وجهوية شتى. ولّما كان إطار الدولة ومؤسساتها على درجة كبرى من الضعف والتفسّخ، ولما كانت السياسات الأوروبية جميعها متأهبة لاستثمار هذا الضعف، فإن التعبير الصريح عن الخصوصيات وخروج برامج الحركات المطلبية في الولايات إلى حيز الفعل السياسي الدولي، كان مثيراً للنقاش ومحفزاً لبروز الخلافات بصورة حادّة بين الجماعات وبين أطروحات النخب. وفي طليعة هذه الأطروحات : أطروحة اللامركزية وحدودها، ثم مشاركة الأقوام الأخرى ولا سيما العرب في أجهزة الدولة وهياكلها، ومكانة اللغة العربية في الدولة ...الخ.

حول هذه الأطروحات وصيغة فهمها وتطبيقها والتحرّك من أجلها، تثور الخلافات في الممارسة والتوجهات. فيذهب حزب الاتحاد والترقي الحاكم، ولا سيما

بعد العـام ١٩١٠ حيث تسلّم الحكم الثلاثـي العسكري أنور وطلعت وجمـال، نحو تغليب القومـية التركـية في الإدارة والتربيـة والمؤسسات والثقـافة، كمـا يذهب نحو مزيد من تشديد القبضة المركزية وإضعاف مـشاركة الأقوام الأخرى ولا سيما العرب في إدارات الدولة. الأمـر الذي أثار مـوضوعـة المسـاواة في المواطنة العـثمانيـة، أي التابعية العثـمانية التي نص عليها الدستور والتي تمسكت بها الحركـة المطلبية العربية. وكان رشـيد رضـا من أبرز المعبـرين عن هذا المنحى في المطالبة بـ«المـساواة» درءاً لما يسميه «عصبيات الجنسيات».

يعطينا رشيد رضا في مـجلة «المنار» صورةً عن هذا الافتراق في الموقع الذي بدأ يبرز بوضوح بين النخب التركية والنخب العربية، وبعض صور الجدال الذي قام بين الكتاب الأتراك والكتّاب العرب.

من نصوصه التي يمكن الاستـشهاد بها مقالته الشهـيرة المعنونة «العرب والترك» (المنار، مجلد ١٢، جزء ١٢، ١١ يناير ١٩١٠ (ص ٩١٣ – ٩١٤)

يقول : «كتب أحـد شبان الترك المقـيمين في القطر المصري مقـالات في جريدة الأهرام يفاخر فيها العرب بقوته وجنسه معـبراً عنهم بالملة المالكة متبجحاً بزعمه أنهم هم وحـدهم الذين أزالوا الحكومة الاسـتبـدادية، وآعادو إليـها الدسـتور والحـرية – وأنهم هم وحدهم الذين لهم الحق بالتمتع بثمرات الدستور الكاملة – وليس للعرب ولا لغيرهم من الأجناس أن يطمعوا في مساواتهم في مناصب الدولة وأعمالهم لأن ولاياتهم مستـعمرات أو مستـملكات للترك ! فيجب أن يكون قـصارى حظ العرب من الدستور أن يـستريحوا من أعبـاء الظلم ويتذوقوا طعم العدل فـيكونوا من الترك كأهل الجزائر من فرنسا أو كأهل الهند من انكلترا».

ويتابع رشيد رضـا استعراض مقالات هذا الاتجاه العنصـري في جرائد الاستانة فيقول : « قـامت بعض جرائد الاستانة تضرب على نغمة التـغاير بين الترك والعرب وتلغط بتلك الكلمات المنفـرة: « ملة مالكة، مستـملكات، استقلال العـرب، الخلافة العـربية، بغض العـرب للترك، فـضل التـرك على العرب، عـجز العـرب عن تدوين لغتـهم ونشر الإسلام خارج جـزيرتهم، – إلى غير ذلك مـن الكلم الدال على الجهل بالتاريخ...».

ثم يستعـرض أسباب «سوء التفاهم». فـيقول : «وان الأسباب المتـعلقة بحكومة العاصمة فمنها إسرافهـا في عزل أبناء العرب من وظائفهم حتى أنها عزلت في وقت

قصير زهاء بضعة عشر متصرفاً منهم، منها بخلها بالوظائف على طلابها ومنها وجودها بها على غيرهم من العناصر الأخرى، ومنها تعجلها بأمور تشعر بتعمد إضعاف اللغة العربية كجعل بالمرافعات في محاكم الولايات العربية باللغة التركية مع علمها بأن الناس يجعلونها في الغالب حتى وكلاء الدعاوى (المحامين) وكجعل الكشوف (البيان نامة) التي يقدمها التجار من أبناء العرب في بلادهم إلى إدارة المكس (الجمرك) باللغة التركية أو الفرنسية... وكعدم قبول عرائض الشكوى بالعربية حتى في مجلس الأمة، مع أن المشتكين من الأمة وهي ذات لغات متعددة للعربية منها مكانة خاصة من حيث هي لغة الدين الرسمي الذي يكفله مقام الخلافة..» الخ... لمزيد من التوسّع راجع كتابنا : رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.

موقف شكيب أرسلان من هذه التحولات؟

تميز موقف شكيب أرسلان في هذه المرحلة بتجنب الخوض في السجال القومي بين النخب التركية والعربية، معطياً الأولوية لموقف تدعيم السياسة الخارجية للدولة لكي تتمكن من مواجهة الضغوط الأجنبية الهادفة إلى إضعافها أو تفكيكها.

وهذا الموقف يجد بالفعل ما يفسره في السياسات الدولية. إذ لجأت هذه الأخيرة إلى استثمار التناقضات السياسية والاجتماعية والثقافية في الداخل، وتوظيف معطياتها - حيث أمكن ذلك - في استراتيجيتها. وقد استخدمنا ونشرنا في أبحاثنا السابقة، العديد من الوثائق الدبلوماسية (ولا سيما الفرنسية)، التي أشارت إلى هذه المعطيات واقترحت على مراكز اتخاذ القرار في الدول الكبرى استخدامها من أجل تمكين مراكز النفوذ في ولايات الدولة العثمانية، حتى تحين لحظة اقتسام مناطق النفوذ فيها (انظر كتابنا : بلاد الشام : الاقتصاد والسكان والسياسة الفرنسية في مطالع القرن العشرين ١٩٨٠، وكتابنا أيضاً : وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣، بيروت ١٩٨٠).

وفيما يلي نموذج من هذه الوثائق :

في خضم الأجواء التي سادت المدن العربية المشرقية عام ١٩١٢ وهو عام هزيمة تركيا في البلقان، والانسحاب من ليبيا، وعام المطالبة بالإدارة اللامركزية والإصلاحات للولايات العربية، والتوجه نحو الدول الأوروبية لطلب الاستشارة أو

الدعم أو ممارسة الضغط على «الاتحاديين»، كانت تتوالى تقارير قناصل الدول الأجنبية على وزارات الخارجية حاملة وصفاً للوضع واقتراحات ومشاريع للتدخل. يصف قنصل فرنسا في بيروت M. Coulondre الحالة العامة في المدن الشامية ويحاول أن يلتقط الوجهة السياسية التي يسير وفقها الأعيان العرب المسلمون في تلك المدن.

يقول: «ان العرب يطالبون بحقهم في مزيد من المساهمة في حكم بلادهم، واتجاه حكم الاتحاديين إلى المركزية قد سبب سخطاً أسفر عن حركة انفصالية زادتها الأزمة الراهنة حدة».

«والأزمة» نتجت في رأيه عما يلي: «ان التخلي عن طرابلس الغرب واجتياح جيوش الدول البلقانية المتحالفة للأراضي العثمانية قد وجها ضربة قاسمة إلى نفوذ تركيا ومن ثم إلى الجامعة الإسلامية.

«فطالما أن الأتراك يهملون رعيتهم ولم يعودوا أقوياء كفاية للذود عن راية النبي، فإن العرب يتساءلون لماذا يجب إبقاء الراية هذه في عهدتهم؟ وهكذا فإن فكرة خلافة عربية قد بدأت تتبلور يوماً بعد يوم».

ويضيف القنصل إلى هذه النزعة العربية التي يلاحظها، عنصراً جديداً يبني عليه رهانه في تحقيق حركة انفصالية عربية. هذا العنصر ارتبط بحركة التجارة العالمية التي بدأ أعيان ينخرطون فيها في شبكة العلاقة مع الغرب، أو أخذوا على الأقل ينزعون إليها.

يقول : «بالإضافة إلى ذلك ربما يجب أن نلمح هنا العنصر الرئيسي للحركة الانفصالية : فإن مثل تونس والجزائر ومصر، يدعو المسلمين الموسرين وخصوصاً ملاكي الأراضي إلى التفكير : لقد بات هؤلاء يدركون أن إدارة أجنبية وحدها بإمكانها أن تهز بلادهم من الخمود الذي القتها فيه الإدارة التركية وان ترد لها ازدهارها وقيمتها التي لا تقدر».

وبعد أن يستعرض الأهواء السياسية الموجودة وانقسامها بين إسلامي ومسيحي وتوزعها في ولاءات إنكليزية وفرنسية، يستنتج : «كل شيء ينبىء بأن الحركة الانفصالية التي ظهرت معالمها بوضوح سوف تزداد باستمرار في حين تزول نهائياً فكرة الوطن العثماني. (...)».

«ان سورية هي ثمرة ناضجة بمتناول الذي يرغب في قطفها وإذا لم ننتبه فإنها

سوف تنفصل عن الأصل العثماني في مستقبل قد يكون قريباً، لتسقط على أرض الجيران» (يقصد الإنكليز في مصر).

ولعله، لهذه الأسباب التي ينطق بها تقرير القنصل الفرنسي، وتقارير أخرى اتخذ شكيب أرسلان الموقف المدافع عن وحدة أراضي الدولة. وفي الوقت الذي كانت تجري فيه السجالات السياسية الداخلية بين مركزية ولا مركزية وبين أحقية عربية وأحقية تركية، اختار شكيب أرسلان في العام ١٩١١ الذهاب إلى طرابلس الغرب مجاهداً ضد القوات الإيطالية التي اجتاحت ليبيا. ويذكر في تعليقاته في كتاب «إخاء أربعين سنة» أنه أثناء مروره بمصر إلى ليبيا عرض عليه الخديوي عباس حلمي الدخول في «مشروعات أخرى سياسية» لكي يثنيه عن مشروعه «الجهادي». ويعلق أرسلان على هذا الغرض : «اعتذرت له عن قبول أمره وقلت له إنيّ قاصد إلى الجهاد في طرابلس، وما خرجت من بيتي في جبل لبنان إلا بهذه النية، فلا بد لي من اتمامها بالعمل..» (إخاء أربعين سنة، ص ١٤٩).

وخلاصة موقف أرسلان في هذه المرحلة الخطيرة، حيث يجثم خطران أساسيان على الدولة (من جهة ليبيا ومن جهة البلقان)، تعبر عنها كلمة أرسلان : «إني لم أكن موافقاً في تلك الأزمة على مناوأة الاتحاديين الذين كان في أيديهم زمام الدولة وحصلت بيني وبين فريد باشا الأرناؤوطي الصدر الأعظم السابق في سراي عابدين مشادة شديدة من أجل الاتحاديين ووجوب الحملة عليهم في أثناء الحرب البلقانية وعدمه. إذ كنت ممن لا يجيز المضي في الاختلافات الداخلية إلى ذلك الحد الأقصى، حينما يكون البلقانيون على أبواب الاستانة عاصمة الإسلام. وكنت أرى وجوب الهدنة بين الأحزاب داخل السلطنة العثمانية، ريثما ينعقد الصلح ويزول الخطر على الدولة»(إخاء أربعين سنة، ص ١٥١).

ويشدد شكيب أرسلان على هذا الموقف أيضاً عندما انعقد «المؤتمر العربي الأول» في العام ١٩١٣ في باريس، بمبادرة من اللجنة العليا لحزب اللامركزية في مصر، والذي كان رشيد رضا عضواً مؤسساً فيه. يكتب أرسلان في سيرته «كنت ساخطاً على عقد هذا المؤتمر (..) وكانت وجهة نظري أن مؤتمراً كهذا لا ينبغي أن يُعقد في عاصمة كباريس لها ما لها من المطامع في سورية، ولا يجوز أن يعقد بينما الدولة مشغولة بالحرب البلقانية، وقد فقدت قسماً عظيماً من السلطنة، وسقطت اهميتها العسكرية والسياسية، وأن سقوط أهمية الدولة لا ينحصر ضرورةً في الترك

وحدهم، بل يتناول جميع المسلمين، لأن الأوربيين لا يعرفون المسلمين إلا أمة واحدة، إذا سقط بعضهم رأيت الأوروبيين احتقروا الجميع.» (شكيب أرسلان، سيرة ذاتية، بيروت ١٩٦٩، ص ١٠٩).

في هذه المرحلة تمر العلاقة بين رشيد رضا وشكيب أرسلان بحالة من الفتور ولكن دون أن تتحوّل إلى مناكفة أو سجال عدواني. إذ يحافظ الواحدً منهم على احترام الآخر ويمتدح ما في الآخر من إيجابيات. فذاك فقيه عظيم، بل أهم فقيه في العالم الإسلامي برأي أرسلان. وهذا كاتب عظيم، بل اهم كاتبٍ في العالم الإسلامي ومن أهم رجال السياسة برأي رشيد رضا.

على أن مسألة الموقف من الاتحاديين والذهاب بعيداً في مطالبتهم بالإصلاح واللامركزية، تبقى مسألة خلافية، حيث يجتهد كل واحد منهما في إيجاد تفسير ذاتي لموقف الآخر.

ومن ذلك مثلاً، ما يكتبه أرسلان عن تفسير «عداوة» رشيد رضا للاتحاديين الأتراك. إذ يقول «... علمت أن السيد رشيد رضا ذهب بعد إعلان الدستور بمدة إلى الاستانة وسعى لدى رجال الاتحاد والترقي في تأسيس مدرسة باسم دار الدعوة والإرشاد، وهو المشروع الذي قام به في مصر بعد أن أخفق فيه بالاستانة، فيظهر أن الاتحاديين بذلوا له المواعيد في البداية، ولكن ماطلوه في إنجازها حتى قضى في الأستانة سنة تامّة ولم يفز بشيء وخرج من الاستانة عائداً إلى مصر معتقداً أنه لا يرجى شيء من الخير للعب من جمعية الاتحاد والترقي وصار عدواً لها ينتقد سياستها في كل فرصة» (إخاء أربعين سنة، ص ١٤٨).

على أن هذا التقليل من الأهمية السياسية في سجالات رشيد رضا مع الاتحاديين، يوازنه شكيب أرسلان في التأكيد على إخلاص كل منهم «لمذهبه السياسي» وقبول الواحد منهم للآخر، وحرصهم المشترك على الإسلام. يقول: «بالرغم مما وقع بيننا كان اعتقادي متيناً بإخلاصه، وأنه لا يمكن أن يواطىء على الإسلام في كثير ولا قليل ولا في المنام، وأنه مع كراهيته للأتراك في آخر الأمر يفضلهم على الإنكليز من جهة كونهم مسلمين» (إخاء أربعين سنة، ص ١٥٥).

هذا على أن الاختلاف في المواقف سيتخذ طابعاً دراميًا خلال الحرب العالمية الأولى. إذ كثير إجراءات جمال باشا الدموية في لبنان وسورية ، ولا سيما عندما أعدم كوكبة من النخب العربية في بيروت ودمشق، سخطاً عربياً قوياً على حكم

الاتحاديين الأتراك حيث أخذت صورة هذا الحكم تتماهى في بعض مستويات الوعي العربي المتشكل مع صورة الدولة العثمانية ككل وحيث بدأ مسار المطالبة بالإصلاح والحقوق العربية واللامركزية، مساراً مقفلاً وأوصل إلى مأزق لا خروج منه إلاّ عبر الرهان على «استقلال عربي» محمول على «وعود انكليزية» أو أوروبية كان يمهد له منذ سنوات، وكان بعض من نخب عربية وفعاليات أهلية قد استميل اليه في القاهرة وفي الحجاز.

على أنه بالنسبة لرشيد رضا، يبقى الاستقلال عن الأتراك مرتبطاً (وعلى قاعدة ثقافة فقيه مسلم) بمدى الأمانة التاريخية للإسلام وفقاً لتصوره لدوره التاريخي : حماية الإسلام وإنشاء دولته. فإذا كان الاتحاديون (الملاحدة) كما يصفهم «قد خانوا الإسلام ونكلوا بالعرب»، ولم يعد بالإمكان الرهان عليهم، فإن مشروع الشريف حسين يقدم لرشيد رضا في العام ١٩١٦ احتمالاً لمشروع بديل في حال سقوط الدولة العثمانية : «الاحتياط لما يجب إذا سقطت الدولة» على حد قوله – المنار، المجلد، ٢٠، ج٦، فبرراير ١٩١٨، ص ٢٨١).

يقول في خطبته التي ألقاها في منى بمناسبة عيد الأضحى عام ١٩١٦، وكان الشريف حسين قد أعلن الثورة واستقلال الحجاز عن الدولة : «لكن العمل لإنقاذ الدولة نفسها من الخطر قد أصبح فوق طاقته وطاقة غيره، فرأى أن يبدأ بالمستطاع وهو إنقاذ ما يمكن إنقاذه من البلاد العربية، ليكون ذلك بيئةً لحفظ الاستقلال الإسلامي وعدم زواله لما يخشى ويتوقع أن يحل بالدولة العثمانية والعياذ بالله تعالى» (المرجع نفسه، ص ٢٨٥).

هذا في حين يذهب شكيب أرسلان مذهباً آخر في تقدير الموقف خلال الحرب العالمية الأولى. يعارض سياسة جمال باشا الدموية في سورية، ويحذره من مغبة هذه السياسة ومخاطرها على العلاقات العربية – التركية، ويستنجد بصديقه طلعت باشا لردع زميله عن هذه الممارسات، ولكنه يمتنع عن التصريح أو العمل ضد الدولة العثمانية، لأن رأيه يتلخص دائماً في تفضيل الدولة العثمانية على حكم الأجانب، ومهما بلغت أخطاء الحكام الأتراك. بل إن شكيب أرسلان يشير في مذكراته إلى المجاعة في لبنان لا تعود إلى مسؤولية الأتراك، بل إلى الحصار الذي ضربه الحلفاء على السواحل السورية واللبنانية (انظر : شكيب أرسلان) سيرة ذاتية، لا سيما فصل «دور الحلفاء في مجاعة لبنان»، ص ٢٢٧ – ٢٣٨) فأدى ذلك إلى ايقاف حركة

التبادل السلعي والمالي التي يقوم عليها اقتصاد الساحل والجبل.

هذه المواقف أثارت لشكيب أرسلان خصومات حادة من قبل طلاب الاستقلال العربي بصيغتيه اللامركزية أو الانفصال، كما أدّت إلى شيوع تأويلات «وتقولات» لمواقفه وآرائه.

ويشير رشيد رضا إلى هذا الحال مدافعاً عن أخيه متفهماً مواقفه، ولكن مبرزاً الخلاف في وجهتي النظر. يقول: «لقد كان كثيرون من الناس يزعمون أنه ليس له مبدأ أو مذهب في السياسة ثابت، وإنما يداهن للدولة ولكبراء رجالها لأجل المنفعة، وأكثر هؤلاء من حساده أو مخالفيه في مذهبه السياسي، وبعضهم من كانوا ينكرون عليه مشايعته للحميديين في عهد عبد الحميد الذي كان يطريه بالنظم والنثر، ثم مشايعته للاتحاديين عندما صاروا في الدولة أصحاب النهي والأمر، وأنه لم يكن من طلاّب الإصلاح للدولة في جملتها لا لبلاده السورية أو العربية في خاصتها. وعندي أن مثله في هذا كمثل مسلمي مصر والهند وغيرهما من الأقطار البعيدة يريد من مشايعة من بيده زمام الدولة تأييدها على الأجانب لا الرضى بسوء الإدارة أو السياسة.» (إخاء أربعين سنة، ص ١٩٦ - ١٩٧).

وحقيقة الأمر أن الواحد منهما كان متفهماً لموقف الآخر، في مسألة تعيين الأولويات والأفضليات في مسألة موقفهما من الدولة العثمانية.

ففي العام ١٩٢١، يلتقي الصديقان في جنيف بمناسبة انعقاد المؤتمر السوري - الفلسطيني، ويسمع رشيد رضا من صديقه القديم «أخباراً تفصيلية لفظائع جمال باشا في سورية، وما كان من معارضته له بالحسنى ثم بالمغاضبة: فيطلب رشيد رضا لو تنشر هذه الوقائع لبيان الحقيقة التاريخية». ويكتب شكيب أرسلان في ألمنار فصلاً بعنوان « كوارث سورية في سنوات الحرب من تقتيل وتصليب ومخمصة ونفي : مشاهدات ومجاهدات شاهد عيان هو الأمير شكيب أرسلان». -المنار، الجزء الثاني، ٣٠ جمادي الآخرة، سنة ١٣٤٠ هـ، من المجلد الثالث والعشرين) (انظر مقتطفات منه في : إخاء أربعين سنة (ص ١٩٤- ٢٠٥). ومن تعليقات شكيب أرسلان في الحاشية : بعد أن رأيت أن النصيحة بالحسنى لجمال باشا لم تأت بفائدة، شرعت أبيّن لرجال الدولة خطر سياسته هذه وأطالبهم بردعه عنها». الأمر الَذي أثار نقمة جمال عليه. ففكر هذا الأخير بالبطش به وبأخيه عادل، وما ردعه عن ذلك إلاّ مكانة شكيب أرسلان لدى طلعت وأنور.

وعلى كل حال، لم تتأخر الأوهام التي بـنيت على وعود الحلفاء في أذهان دعاة الاستقلال العربي، في الإنكشاف عن لعبة دوليـة كبرى كان من أبرز حلقاتها اتفاقية سايكس - بيكو ووعـد بلفور وتداعيـاتهما في مـؤتمري سان ريمو ولوزان. فيـصاب رشيـد رضا بخيبـة أمل مريرة من حقـيقة مشـروع الشريف حسين ووعـود الإنكليز، ومدى مصداقية مبادىء ويلسون. فيكتب : «ولكننا وجدنا أن عهد عصبة الأمم الذي يحسب الرئيس ويلسون أنه غيرّ به في نظام الدول والأمم ونقل البشر من طور سافل إلى طور عال من الحرية والسلام قد أجاز تقسيم بلاد الشعوب الضعيفة بين الأقوياء، بشرط أن يـسمى تصرف كل دولـة فيمـا تأخذه منهـا وصاية وتوكـيلاً لا حـماية ولا استـعمـاراً. وزاد على ذلك أن الشعـوب الراقيـة من أولئك الضعـفاء والتي يُعـترف باستقـلالها مؤقتاً بشرط قـبول هذه الوصاية - أي بشرط ألاّ تكون مسـتقلة - يسمح لها بأن يـكون لها صوت في اخـتيـار الدولة الموكلة بها، ليكون ذلك حـجة عليـها»، (المنار، المجلد ٢١، جـ ٤، عام ١٩١٩).

ويعود بعدهـا باحثاً عن الدولة التي يمكن أن تنقذ الإسـلام والمسلمين، فنقرأ في هذا السياق محطتين من محطات هذا البحث الجديد في المرحلة الجديدة.

محطة أولى : يبحث فيها عن بطل منقذ يتصوره في مصطفى كمال، عندما كان هذا الأخيـر يقود حركـة التحرير والتـوحيد ضـد تقسيـم تركيا، وفي إمكانيـة إجراء مصالحة عربية - تركية في إطار خلافة إسلامية.

مـحطة ثانية : يراهن فـيـها على قـوة سيـاسيـة إسـلاميـة جديدة هي قـوة الملك عبدالعزيز آل سعود.

في المحطة الأولى : تبرز حـيثيات تحـول رشيد رضا من جـديد نحو الأتراك من خلال دافعين:

الدافع الأول : انتـصارات مصطفـى كمال في التـصدي للمـشروع التـقسـيمي والإلحاقي الذي رسمته معاهدة سيفر (Sévres) فبدت صورة مصطفى كمال كصورة السلطان «الغـازي» في أذهان جمـاعات واسعـة من المسلمين، الأمر الـذي جدد في وعي رشيد رضا إمكانية تجديد للخلافة الإسلامية في صورته.

الدافع الثاني : تراجـع صورة الشريف حـسين وتقهقـر المشروع العربي ليـصبح مـشـروعـات لإمـارات وممالك في المشـرق العـربي، تديرها السـيـاسـة البـريطانيـة ودبلوماسيوها المعتمدون في الشـرق. وهذا الدافع هو الذي مهّد للمحطة الثانية، بعد

أن خيّب مصطفى كمال أمله في الخلافة من جديد.

في هذه الفتـرة الانتقالية والممـتدة على سنوات أربع (٢٠-٢٣)، والتي يمكن أن نسميها «مرحلة ما قبل لوزان» تتجاذب النخب العربية تيارات فكرية وسياسية شتى، ينجـذب كل واحـد منهـا إلى مشـروع سـياسـي «دولوي» (من دولة). في إطار هذا التجاذب يمكن تمييز تيارات كبرى ثلاثة : تيار إسلامي يستعيد فكرة الخلافة بمناسبة ما يقوم به مصطـفى كمال، وفي هذا التيار ينـتظم رشيد رضا، وتيار علمـاني يدعو إلى القطيعة مع مؤسـسات التاريخ الإسلامي، ومنها مؤسسة الخلافـة، تحت غطاء مفهوم التـاريخ الوسيط (جـماعـة المقتطف ومن أبرزهم من رجـال السيـاسة عـبدالرحـمن الشهبندر)، وتيار واقعي - تاريخي، ينطلق من الواقع وتاريخية الأشياء النسبية.

وأبرز من مثّل هذا التـيار الأخير، عـلي عبد الرازق، الذي حاول، وقـد وضعت إجراءات مـصطفى كمال مـؤسسة الخلافـة موضع تساؤل، أن يقـرأ تاريخية الخـلافة كظاهرة سـياسـية نسـبية، لا كـمعطى ديـني ثابت. (للتوسع انظر في هذا المـوضوع، كـتابنـا : الدولة والخلافـة في الخطاب العـربي إبان الثـورة الكمـالية فـي تركيـا، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦).

في هذا الإطار، كيف نقرأ مواقع كل من رشيد رضا وشكيب أرسلان ؟

نذكر أنه في هذا السياق، كتب رشيد رضـا مجموعة مقالاته في المنار في مسألة الخلافـة والتي أصدرها في كـتابه المعـروف : «الخلافـة أو الإمامـة العظمى» ومنطلق فكرته «أن مسألة الخلافة كان مسكوتاً عنها - كـما يقول - فجعلها الانقلاب التركي الجديد أهم المسائل التي يبحث فيها».

وفي رأيه أن قرار فصل الخلافة عن السلطنة الذي اتخـذه مصطفى كمال بعد أن أصبـح السلطان العثـماني عـاجزاً ومـغلوباً على أمره، يسـتدعي البـحث في مسـألة الخلافة من جـديد، لا لإلغائها ولكن لتجديدها. فـهي مناسبة كمـا يقول للعمل على تجديد الخلافة الشورية على النموذج الراشدي».

وهنا بعد أن يفنّد «موانـع جعل الخلافة في الحجـاز» وفي الشريف حسين والتي أهمها كـما يقول : «إن الملك المتغلب على الحجـاز لهذا العهد يعتـمد في تأييد ملكه على دولة غيـر إسلامية مـستعـبدة لكثيـر من شعوب المسلمين وطامـعة في استعـباد غيرها». يحاول أن يفنّد «مرجحات الخلافة في بلاد الترك» . وهذه المرجحات هي :

١ - «أن الترك الآن في موقف وسط بين جمود التقاليد وطموح التفرنج... وحضارة

الإسلام وحكومة الخلافة هي وسط بين الجمود وبين حضارة الإفرنج المادية».

٢- أن ما ظهر من عزم الحكـومة التركية الجديدة وحزمـها وشجاعتهـا وعلو همتها، يضمن بفضل الله تعـالى نجاحها في إقامة هذا الإصـلاح الإسلامي بل الإنساني الأعظم بإقامة حكومة الخلافة الجامعة بين القوة المادية والفضائل الإنسانية».

٣- «إن الدولة التـركية الجـديدة هي الدولة الإسلامـية التي برعت في فـنون الحرب الحديثـة ويرجى إذا نجحت فيمـا تعنى به من الأخذ بوسائل الثروة والـعمران أن تمكنهـا مواردها من الاسـتغناء عـن جلب الأسلحة وغـيرها من أدوات الحـرب بصنعها في بلادها فتزداد قوة على حفظ حكومتها وبلادها وتكون قدوة لجيرانها وأستاذاً لهم».

٤- «إن جعل مـقام الخليفة في بلاد التـرك أو كفالتـهم له يقوي هداية الدين في هذا الشعب الإسلامي الكبـير ويحول دون نجاح ملاحـدة المتفرنجين وغلاة العصـبية الجنسية...».

٥- «لئن كان جهل الـعرب والترك في الزمن الماضي بمعنى الخلافـة ووظائفها - ولا سيـما جمـعها لكلمـة المسلمين - سببـاً من أسباب تقـاطعهمـا وتدابرهما التي انتهت بسـقوط السلطنة العثمـانية وباستيـلاء الأجانب على قسم كبـير من بلاد العرب والتمهـيد للاستيلاء على الباقي، فإن ما نسـعى اليه الآن سيكون إن شاء الله تعـالى، أقوى الأسبـاب لجمع الكلمـة والتعـاون على إحيـاء علوم الإسلام ومدنيـته مع استقـلال كل فريق بإدارة بلاده مسـتمداً السلطة من الخليفـة الإمام المجتهـد في علوم الشرع الإسلامي المنتخب بالشـورى من أهل الحل والعقد من العرب والتـرك وغيرهمـا من الشعوب الإسـلامية بمقتـضى النظام الذي يوضع لذلك».

بعد هذا الاسـتعراض، يقتـرح رشيد رضا بـالرغم من «ضعف أمله» ولكن دون أن يتـسرب اليـأس إليه: «على حـزب الإصلاح أن يسـعى لإقناع الترك أولاً بجـعل الخلافة في مركز الدولة، فـإن لم يستجيبوا فليساعـدوا على جعلها في منطقة وسطى من البلاد التي يكثـر فيها العـرب والترك والكرد كالموصل المتنازع عليهـا بين العراق والأناضول وسورية ويضم إليـها مثلها من البلاد المتنازع فيـها بين سورية والأناضول وتجعل شقة حياد ورابطة وصل معنوي، في ظهر فصل جغرافي فتكون الموصل اسماً وافق المسمى».

والواقع أن رشيد رضا يحاول خلال هذه الفترة التي سبقت إلغاء الخلافة (قبل آذار ١٩٢٤) أن يوظّف أملاً - ولو كان ضعيفاً كما يقول - في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الإنجاز الذي حققه هذا الأخير في استقلال «تركيا»، وتحييده عن حزب «المتفرنجين» و«ملاحدة الأتراك» على حد تعبيره. ففي ٣٠ كانون الثاني (يناير) سنة ١٩٢٣ يبعث برسالة إلى صديقه شكيب أرسلان يرى فيها أنه في حال فشل مؤتمر لوزان المرتقب يصبح من الضروري ومن أجل مصلحة الأتراك «توثيق روابط الإخاء الديني» بينهم وبين العرب.

ويذهب إلى حد ترجيح الترك على الإفرنج فيكتب: «إنني لا أكتم عنك أنني ما زلت أرجح الترك على الإفرنج كافة وإنْ ظلمونا وحقرونا وبغوا علينا وأعرضوا عنّا وأسمعونا أذى كثيراً ولم يعذروا من تعلموا منهم التعصب القومي (أي العرب الذين يناهضون لغتنا وديننا ويحتقرون سلفنا الصالح الذي نفاخر به جميع الأمم في صالحها) - أرجح أن يعود الترك سائدين حاكمين لبلادنا على بقاء الإفرنج فيها بأي اسم من الأسماء أوصفة من الصفات..»

ويضيف : « أتمنى أن نجد عند عقلاء الترك إنصافاً نبني عليه اتفاقاً ثابتاً لا يستطيع أعداؤنا نقضه»، اتفاقاً قائماً على «العدل والمساواة». ويرى أن هذا الاتفاق يمكن أن يحدث في ظل انتصار الأتراك والعودة إلى الإسلام «أعظم انقلاب اجتماعي في الأرض». ويبقى أمله حتى حينه معلقاً على مصطفى كمال، إذ يضيف : «لو عرف هذا الرجل العالي الهمّة مصطفى كمال من الإسلام ما أعلم لأمكنه ان يكون رجل العالم لا رجل الترك فقط (...)، ...لكن هذا الرجل الكبير لا يعلم ومن لي بأن يعلم وقد كتب بعض زعماء الهند بمثل ما يطالبني به صاحب لي هنا من الترك وهو الترغيب في الذهاب إلى أنقرة».

ومن المؤكد أن رشيد رضا قد كتب مجموعة مقالاته في موضوع «الخلافة» في سياق هذا الاهتمام بالتوجه إلى الأتراك» بغية إقناعهم، إذ يقول مخاطباً أرسلان «قد كتبت مقالاً طويلاً في مسألة الخلافة نشرت منه إلى الآن سبعة كراريس في المنار ثم طبعتها على حدة وإنني مرسل بها إليك فتعلم أنه لم يكتب مثلها في الإسلام وأني واثق بأنها ستترجم بعدة لغات وسيعلم منها إخواننا الترك أنهم لا يستطيعون السيادة على العالم بمنصب الخلافة إلاّ إذا تآخوا مع العرب».

وجواباً على مطلب بعض زعماء الهند وصاحبه التركي، في الذهاب إلى أنقرة،

يقترح رشيد رضا على شكيب أرسلان أن يتولى هذه المهمة، إذ يقول : «وخلاصة القول إن الفصل في أمر الاتفاق مع القوم أرجى ما يرجي من مثلك ومن ذا الذي يقدر على ما تقدر عليه وله ما لك من المكانة عندنا وعندهم فإن عجزت كان عجزك برهاناً على سوء نيتهم وفساد طويتهم».

ولم يدم الانتظار طويلاً، ففي هذه الفترة كان مصطفى كمال يهيىء عبر خطواته التمهيدية التي أشرنا إليها لقوانين آذار ١٩٢٤ والتي من ضمنها إلغاء الخلافة نهائياً.

ويكتب شكيب أرسلان في تعليقه على كتاب صاحبه رشيد رضا معبراً عن عجزه في مهمته التي كان يحملها منذ عهد «الاتحاديين» : «نعم عجزت عن إتمام أمر كانت تحول دونه المبادىء التي أراد مصطفى كمال بثها لا في تركية فقط، بل في كل العالم الإسلامي والتي لو نجح بها لأتى على الإسلام من قواعده:. وبعد تاريخ هذا المكتوب بعدة سنوات جاءني من يونس نادي رئيس لجنة الأمور الخارجية في أنقرة وصاحب جريدة «جمهورية» كتاب يدعوني فيه إلى سياسة التآخي التي يشير إليها الشيخ رشيد ولكن كنت أعلم أن التآخي الذي يرمي اليه يونس نادي تريد تركية الكمالية بناءه على قواعد اللادينية وما يتفرع منها، وكنت بمعرفتي لأحوال تركية أكثر من غيري عالماً بأنه لا سبيل إلى الاتفاق بين العرب والترك ما دام الترك غير مقلعين عن مبادئهم هذه وما دامت الحكومة التركية هي في يد هذه الفئة. فكتبت إلى يونس نادي وقد كان زميلي في مجلس الأمة العثماني أقول له : إننا شاكرون لكم حسن نيتكم بحق العرب كما أننا نحن لا نريد بالترك إلا خيراً فأما استعدادكم لمعاونتنا في جهادنا للتخلص من حكم الإفرنج فإن العرب سيخلصون من هذا الحكم ويتحررون بأنفسهم دون احتياج إلى غيرهم وما جرى من الانفصال بين العرب والترك إما أن يكون فاصلة صغرى أو فاصلة كبرى. فأما إذا كان الذي فصل بين الأمتين هي السياسة فهذه هي فاصلة صغرى لأنه لا يوجد شيء أسرع تغيراً من السياسة. وإن كان الفاصل ما أنتم فيه من المباديء اللادينية ومن مظاهر التفرنج بحذافيرها فهي الفاصلة الكبرى. هذا كان جوابي ليونس نادي وقتئذ فلم يعد بعدها إلى مكاتبتي».

ومهما يكن فإن أسباباً أخرى ستعمق هذه «الفاصلة بين العرب والأتراك «ذلك أن الأطماع الإلحاقية للدولة القومية التركية التي أخذ مصطفى كمال ببنائها ستضيف

إلى عناصر الافـتراق عن الإسـلام في وعي النخب العربية الإسـلاميـة أبعاد» قومـية للصـراع وستبـرز مشكلات الحـدود بين القومـيات بصـورة حادة ومـتمثلة بـأطماع مـصطفى كـمـال فـي مناطق ذات تعـددية سكنيـة قـومـيـة وذات ثروات في الموقع والاقتصاد، كالإسكندرون والموصل.

ذاك هو المسار الذي قاد رشيد رضا إلى المحطة الأخيرة في فكره السياسي : تأثير مشروع عـبد العزيز آل سعـود في الجزيرة، والاكتفـاء على صعيد الفكرة الإسـلامية والعالم الإسلامي باقـتراح تأجيل البت في مسألة الخلافة، بعـد أن أثار مؤتمر القاهرة (١٩٢٦) مسألة مركزها وبرزت خلافات المسلمين في العالم الإسلامي حول موقعها ودورها ومكانها، وبطرح صيغتين إعداديتين لها : صيـغة مدرسة المجتهدين التي سبق أن اقترحها وصيغة الحزب الإسلامي الإصلاحي الذي دعا إليه.

أمـا شكيب أرسـلان فتنـم مواقـفـه وكتـاباته في هذه المرحـلة (مرحلة مـا بعـد العثمانية) عن مفارقة لافتة في حـال المقارنة بين مساره ومسار رشيد رضا في كل من المرحلتين : العثمانية وما بعد العثمانية.

ففي حين يبتـعد رشيد رضا أكثـر فأكثر عن سياسـات الحركة العربية، ويتهـمها بالخيانة، في حين كان قبل ذلك مؤيداً لها في الحرب الأولى، يقترب شكيب أرسلان في مرحلة ما بعد العثمانية أكثر فأكثـر من أطروحات الهاشمية العربية، ولا سيما من أطروحات الملك فيصلٍ، في حين أنه كان خلال الحرب الأولى معادياً لها.

وهذه المفارقة يفسِّرها شكيب أرسلان في عدة مناسبات.

من ذلك على سبيل المثال تعليقه في الحاشـية على رسالة من رشيد رضا مؤرخة في العام ١٩٢٣ يهاجم فيها رضا «الأمـراء الحجازيين»، فيكتب أرسلان في التعليق: «كـان كتـاب السيـد رشيـد هذا قبل اسـتقـلال العراق، لأنه مـؤرخ في سنة ١٩٢٣، واستـقلال العـراق جرى سنة ١٩٣٢. والحق أن الملك فـيصل الذي هو أحـد الأمراء الذين أشار إليهم رشيد رضا في هذا الكتاب قد قـام بنهضة كبيرة للأمة العربية، وهو الذي بدهائه ومرونتـه وحزمه وبصـلابة الشعب العراقي في وجـه الإنكليز تمكن من فك قـيد الانـتداب الإنكليـزي على العـراق، وإدخـال ذلك القطر العـراقي في دور الاستقلال..» (إخاء أربعين سنة، ص ٣١٩ - ٣٢٠).

وكان رشيد رضا قد أرسل إلى شكيب أرسلان كتاباً مؤرخاً في ٢٤ ربيع الأول سنة ١٣٤٢، (١٩٢٤) يهاجم فيه الشريف حسين وأبناءه ويبارك لانتصار السعوديين

في الحجاز، ويدافع عن مواقفهم.

يمتنع شكيب أرسلان عن نشر كل ما ورد في الرسالة (في إخاء أربعين سنة) ويضطر إلى حذف ما يعتقد أنه «يوغر الصدور» ويكتب تعليقاً في الحاشية جاء فيه :

«كنت في الصف المقاوم للملك حسين قبل الحرب وأيام الحرب كما يعلم ذلك الجمهور منتقداً سياسته وكان الملك حسين عفا الله عنه وأنصاره من العرب يحملون عليّ حملات شديدة باللسان والقلم (...) ولم يكن من هو عفٌّ اللسان بحقّي غير الملك فيصل. وكنت أحبه منذ كان زميلاً لي في مجلس الأمة بالاستانة..» ويضيف أرسلان أنه «عند تأسيس الحكومة المستقلة في دمشق أعلنت وجوب تأييد فيصل والانضواء تحت لوائه، وكتبت في الصحف وإلى أصحابي بأنني كنت ضد الملك حسين وأولاده في خروجهم على الدولة لأسباب يعرفها الخاص والعام، لأن القضية تكون حينئذ بين عربي وأجنبي. ولما زحف ابن سعود على الحجاز ونشبت الحرب بينه وبين الحسين خفت أن تقع مذابح وتنزل بأهل الحجاز مصائب وأن تسيل الدماء في باحة المسجد الحرام فيحتقرنا الأجانب ويشمت بنا أعداء الإسلام ، فكنت ذلك اليوم من دعاة الصلح بين الحسين وابن سعود..» (إخاء أربعين سنة.. ص ٣٦١).

خلاصة ومحاولة مقاربة معرفية نقدية.

ما عرضنا إليه حتى الآن ، كان بمثابة استعادة لمحطات أساسية من محطات مواقف الرجلين، تجاه الدولة العثمانية، أرّخنا لها تأسيساً على تصوراتهما لفضاء الإسلام في جانبه الأيديولوجي السياسي، وبصورة خاصة في الجانب الذي يختص بتصورهما لمفهوم الدولة ونطاقها الجغرافي - السياسي. وهذا المفهوم يجد مرجعيته المشتركة في تاريخية الدولة الإسلامية، المتمثلة في الواقع بصيغ شتى وفي ما يقوم بين تلك الصيغ من تداخل وتناوب، في الأدوار والوظائف عبر مراحل التاريخ الإسلامي.

ولما كان هذا التناوب والتداخل مؤديين في الوعي إلى التباس، فإن الاختلاف في الرؤية بين الرجلين، بل عند الرجل الواحد بين مرحلة وأخرى، يتغذى من هذا الالتباس أولاً، التباس الذاكرة التاريخية المتمثلة بحشد هائل من النصوص التاريخية والفقهية والآداب السلطانية التي تتعامل معها ايديولوجياً وليس معرفياً، بل ويتغذى

ثانياً من العـجز عن ملاحقـة ومتابعة انعطافـات تاريخية عالميـة غير منتظرة متـلاحقة ومدوّخة للعقول وللأفـكار في مرحلة اتسمت بعالمية امبريالية كـاسحة (أواخر القرن التاسع عشر ومـطالع القرن العشرين). وبناءً عليه يمكن إبداء عدد من الاسـتنتاجات لتعميق معرفتنا بإشكاليات تلك المرحلة :

١- إن دراسة ذاك الالتباس يساعد على فهم هذا التغيير في المواقف والآراء عند كل منهما : فصيغة الدولة في الوعي التاريخي ملتبسة، وكذلك نطاقها في الجغرافية - السياسـية والبشرية للعالم الإسـلامي. ويأتي مفهوم الدولة القومـية القادم مع أفكار العالمية الغربية ليزيد من درجة هذا الالتباس ويضاعفه، فينشأ لدى النخب نوع من تصورات شتى وتبريرات مفتوحة لشرعنة نشوء عصبيات الدول الحديثة أو المحدثة فـي التاريخ العـربي المعاصـر سواء باسم الإسـلام أو باسم القومـية، وسواء تأسيسـاً على مرجعية الفقـيه (شأن رشيد رضا) أو على مـرجعية دارس التاريخ الإسلامي والمتابع للعلاقات الدولية (شأن شكيب أرسلان).

٢- يلاحظ أنه تبرز في كل مـرحلة من مراحل العمل الفكري - السـياسي عند كل من الرجلين اهتـمامـات أو منظومـات من الأفكار تسود على حـساب أخـرى، وأحياناً تطردها من مـجال الاهتمام طرداً كلياً، فـإذا أخذنا منظومة الأفكار التي تتعلّق بالدستور والحـريات، ومجال السلطة المدنية، ومفهوم المواطنة وحـقوقها، لاحظنا بالنسـبة لرشـيد رضا وهو نموذج دال، أن منظـومة الأفكار التي طابعـها العام مـا سمـيتـه «المنظومة الدسـتورية» سـادت في فكره حتى سنـوات الحرب الأولى، بل كانت سـبباً ودافـعاً لهجـرته لمصر، وكانت مـجالاً مشـتركاً للقـيام بنشاط سـياسي مطلبي (ديمـقراطي) مع ليبـراليين وعلمانيين وكـان هذا بدءاً من تأسيس جمـعية الشورى العثـمانية، إلى حزب اللامـركزية الإدارية، إلى الاتحاد السوري.. إلخ...

ومعروف نصه الشـهير الذي يقول فيه إننا لـم نتنبّه نحن المسلمين إلى الشورى، إلا عندما نبّهنا الأوروبيون لها عبر دساتيرهم ومجالسهم التمثيلية - كما هي معروفة مواقفه أيضاً من أجل الانتصار للمشروطة العثمانية (الدستور).

غـير أنه، بعـد الحرب الأولـى، وبعد الاحـتلالات المبـاشـرة، وانكشاف الوجـه السياسي التوسعي لأوروبا وللغـرب عموماً، يُسكت عن هذه الأفكار، بل تغيب من خطاب المنار، ويحل مكانهـا اهتمام صـارخ بالدولة، أي دولة تنطلق من دعـوة دينية

وتستقوي بعصبية غالبة، وكأن التاريخ في هذا المنطق يعيد نفسه، في تطبيق دورات ابن خلدون المتصورة في نشوء الدول وتعاقب أجيالها وأسرها.

فهل يعبّر هذا المنحى من التحوّل في أفكار رشيد رضا عن حالة تراجع في استيعاب الفكر الدستوري وفكرة السلطة المدنية وثقافة المواطن، وهو استيعاب بدا جلياً مع الجيل الأول والثاني من النهضويين العرب والمسلمين، فانتهى هذا التراجع إلى حصر الثقافة السياسية لديه في عصبية الدولة الإسلامية وفي تأسيس الحزب الإسلامي الممهد للخلافة ؟

نتذكّر اليوم، كم كانت خطيرة بل مميتة، ونحن نكتب هذا الكلام، الضربة التي مني بها كتاب علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم» لا لأهميته العلمية اليوم، بل لأهميته المعرفية المنهجية آنذاك، فهي أول محاولة في التاريخ العربي المعاصر، تتصدّى لمعالجة إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة وبالتحديد بين الخلافة والسلطة معالجة معرفية لا ايديولوجية، بل لعلها أو لمحاولة لدراسة بدائل الدولة العربية بمناهج علم السياسة والاجتماع، لا بوسائل الفقه التقليدية..

أما بالنسبة لشكيب أرسلان، فيبدو أن المسألة الدستورية وما يرتبط بها من قضايا الحريات المدنية والسياسية وحقوق المواطنة في الداخل، لم تشغله ولم تثر اهتمامه منذ البدء ، على الرغم من انتسابه إلى المرجعية الإسلامية الإصلاحية الحديثة المتمثلة بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. لقد أخذ من هذه المرجعية، على ما يبدو لي، فكرة الجامعة والوحدة والتوحيد، والاستقلال وليس طبيعة هذه الدولة وعلاقتها بالمجتمع. أما مجال تطبيق (فكرة الوحدة)، فيبدأ بالتناقص وفقاً لتحولات التاريخ السياسي في العالم، وتقاطع المشاريع بين الداخل والخارج، بدءاً من مجال العالم الإسلامي، إلى المجال العثماني، إلى المجال العربي، إلى المجال الإقليمي والقطري. وأما شروط تطبيق الفكرة، فتتمثل في وعيه السياسي منذ الفترة الحميدية وحتى تحقيق الاستقلالات العربية في مناهضة السياسات الاستعمارية. وفي ممارسة أسلوب النشر والدعاية لقضايا العرب بالأجنبية، ولعله في هذا السياق، تأتي نشرته المعنونة بالفرنسية في سويسرا lA NATION ARABE واقتراحه انشاء مجلة «مغرب» في باريس للدفاع عن قضية المغرب في أوروبا في العام ١٩٣١. هذا وعندما نتحدث عن حصرية الاهتمام بمنظومات من الأفكار عند رجل كشكيب أرسلان، أو عن غلبتها على أخرى، فإنما الهدف هو إبراز المسكوت عنه في الخطاب أو اللامفكّر به.

فهو عندما يحاول الإجابة عن سؤال. لماذا تأخر المسلمون ؟ يحصر الإجابة بغياب «روح التضحية» عند المسلمين. ثم لا يلبث أن يحصر غياب التضحية في مجال الإعلام والنشر. يقول في إحدى رسائله الموجّهه إلى قارىء جيبوتي «أن المسلمين يحبون الشورى، والفتح كثيراً، ولكن بشرط أن لا يدفعوا شيئاً وبشرط أن أصحاب الجرائد تلذذهم بالأبحاث اللطيفة مجاناً (...). وما دام روح التضحية في المسلمين معدوماً فلا يمكن لهذه الأمة أن تتقدّم « رسالتنا «لماذا تأخر المسلمون « أكثرها في هذا المعنى. – وردت في، نجيب البعيني، من أمير البيان شكيب أرسلان إلى كبار رجال العصر..» دار المناهل، بيروت، ص ١٧٩.

وفي رسالة أخرى إلى جميل بيهم، يشدد شكيب أرسلان على الموقف نفسه، والتوصيف نفسه، يقول في رسالته : (آب ١٩٣١) «فكأن أهم الجهاد هي في تصحيح أفكارهم (أفكار الغربيين) قبل أن تصير أفعالاً، وهذا يتوقف على الدعاية، وهذه تتوقف على المال وبذل المال في هذا السبيل يتوقف على العلم، وهذه أمور لا يزال المسلمون – إلا النادر – غير فاهمين قيمتها. يعتبون على الله لماذا خذلهم وجعل النصارى واليهود والوثنيين أعلى منهم، ولا ينظرون أنفسهم في إهمالهم للأوامر الالهية أن كانوا متدينين، وفي إهمالهم للمصالح الدنيوية إن كانوا غير متدينين.. يريدون كل شيء بلا تعب ولا تضحية..» (المرجع نفسه، ص ٢٨٢).

قد يكون صحيحاً توصيف شكيب أرسلان لهذه الظاهرة في مجالها المعين والتي قد تكون ممتدة حتى اليوم، ولكن التساؤل ينبغي أن ينصب حول أحادية حصر الأسباب. فلماذا هذه الحصرية في تعيين أسباب قد تكون من باب النتائج لا من باب العلل ؟ وإذا كان الإحجام عن «التضحية» في مجال الإعلام وتشجيع العلم قائماً، ولا يزال فالتضحية في مجالات أخرى، وفي طليعتها مجال الاستشهاد أي التضحية بالنفس، كان ولا يزال قائماً ! فلماذا إذن تأخر المسلمون ؟ السؤال لا يزال قائماً ومفتوحاً ؟



الإسلام بين الأحادية والتعددية

الطيب تيزيني ◆

1

تتسع الدراسات الإسلامية راهناً وتكتسب أبعاداً وأمداء متعددة في سياق تعاظم الهجوم ضد الإسلام والسجال بينه وبين أطراف معظمها يتحدد من الآخر وفي هذا وذاك، تفصح عن نفسها مشكلات ومعضلات نظرية جديدة، إضافة إلى أخرى قديمة ؛ وهذا من طبائع الأمور فالواقع بمثابة حالة مفتوحة، يضع أمام البشر من المهمات والأسئلة والتساؤلات ما يجب الإجابة عنه، وفي حال عدم الاستجابة لذلك يحدث خلل واضطراب يتحولان إلى أزمة في ظروف معينة قد تطرح أسئلة خطيرة، بالاعتبار التاريخي والمعرفي التأسيسي (الابيستيمولوجي). ولعل أخطر هذه الأسئلة يتحدد في مثل الصيغة التالية : من أين نبدأ في تصويب الموقف، من الواقع أم من النص ؟ ويمكن النظر إلى المرحلة المعاصرة على أنها أكثر المراحل قلقاً وإثارة وإشكالية في التاريخ الإسلامي عموماً، والإسلامي العربي على نحو الخصوص.

لقد رفعت العولمة معركتها مع الإسلام إلى سقفها، وذلك في سياق المهمة

◆ مفكر سوي، وأستاذ الفلسفة بجامعة دمشق، له دراسات في التراث العربي، وفي نقد الحداثة العربية.

الكبرى الـتي وضعتـها على عـاتقها : تـفكيك الهويات التي دللت على أنهـا مثـمرة تاريخياً وبناءة (مثل العقلانية والتاريخيـة والقيم الدينية المستنيرة والمحفزة على التقدم البشري) من طرف، وإحياء الهويات التي دللت على أنها معيقة للتقدم البشري (مثل الطائفية والمذهبية الدينية الضيقة والعشائرية وغيرها) من طرف آخر. وثمة ملاحظتان اثنتـان تعمـقان النظر إلى مـا نحن الآن بصدده. تـقوم الملاحظة الأولى على موقف العـداء العولمـي على المصالح، وضـرورات النظر في ذلك، والتـصـدي له، وفي هذا السيـاق، يبرز اسم العـز بن عبد السـلام كواحـد من أبرز من أسس لقاعـدة المصالح ونظَّر لها.

أما الملاحظة الثـانية فـتتـحدد في أن العـولمة، بلسـان بعض ممثليهـا من أمثـال هنتنغتون وكلاوس، إذ تضع الإسلام أمامها كهـدف استراتيجي ينبغي ترويضه، فإنها تنتقي منه ما يستجيب لمصالحها وظيفياً، وفي هـذا الحالة تقوم بعملية تلفيقية وانتقائية تنتج بمقتضـاها ما يروق لها تحت اسم «الإسلام» فـهي تبحث هنا وهناك وهنالك عن شذرات «إسلاميـة» يطلقها بعض الإسلاميين في كتاباتهم، لـتعلن أنها وضعت يدها أخيراً على مـا يسوغ مقولتـها الشاملة الجامعـة والتي جرى تسويقهـا في معظم بقاع العالم، وهي مقـولة «الإرهاب». فبمقتضى هـذا الأخير يجري تقسيم البـلاد والعباد إلى فريق يمارسه «أي الإرهاب» بعد أن ينتجـه، معرضاً بذلك العالم إلى الاضطراب والفوضى والتحارب من طـرف، وفريق آخر يدفع ضريبته في أمنه وثروته ومـستقبله من طرف ثان، والطريف الواقعي في ذلك أنّ تلـك «الشذرات المختارة» قد تـقدم ما يرغب فيه المنافحـون عن العولمة ومقولتها في الإرهاب، من رؤية متخلـفة رجعية عن العصر بقضاياه المخـتلفة من الاقتصاد إلى السياسة فالـثقافـة فالمرأة الخ...، وحينذاك يجري تقديم تلك الشذرات بوصفها «الإسلام» من حيث هو و«في جوهره».

إن تلك الرؤية الانتقائيـة والملفقة للإسلام التي تقدمها إيديولـوجيا المعولمة والتي تجد بعض أسسـها الكبرى لدى مجـموعات من المستشـرقين في الغرب منذ النصف الثاني من القـرن التاسع عشر، تفصـح عن نفسها عبـرة عمليتين اثنتين كلتـاهما تقود إلى الأخـرى، أما العـمليـة الأولى فـتقـوم على انتـزاع الفكر الإسـلامي المتكون في أعقاب «فترة النزول» وفي التجادل والتثاقف معه، وفصله من سياقه التاريخي لصالح الرؤية الانتقـائية والملفـقة المذكـورة والمناهضة للفـحص التاريخي، بحيـث يبدو هذا الفكر وكأنه لـقيط يتحـرك دون ضوابط ونواظم تتعلق بحـقله التاريخي ومـرجعيـته

الفكرية. لكن العملية الثانية تسير باتجاه آخر، وإن ظلت ذات علاقة بمسار العملية الأولى، أما هذا الاتجاه فهو ذو نسيج قيمي، أي يتمثل بكونه حكم قيمة، ها هنا سيقال ما قاله مستشرقون أمثال ارنست رينان ودي بور، وما صاغه الشاعر كيبلنغ في المقولة التالية: الشرق شرق، والغرب غرب ؛ ولا يلتقيان. أما ألا يلتقيا، فلأن كلاً منهما يمثل «بنية» بذاتها «البنية الغربية» بعقلانيتها وأنساقها وانصياعها للقانون والضوابط المجتمعة المثمرة للتقدم ؛ «والبنية الشرقية» بعاطفيتها وأنفلاشها وخروجها على مثل تلك الضوابط!!

والمهم في ذلك أن يقال كذلك، إن البنية الغربية تتأسس على الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والإقرار بالتعددية والحرية، أي بما لا تقر به البنية الشرقية، بما فيها الإسلام وليدُ الشرق وصانعه، بمعنىً ما في هذا المعقد من المسألة، نكون وجهاً لوجه أمام واحد من أكبر الموضوعات التي تحولت إلى نقطة سجال بين المفكرين الإسلاميين، وبين كثير من المستشرقين والمفكرين والمثقفين العرب، الموضوع المعني يتمثل في «التعددية» وفي موقف الإسلام منها والمقصد بالإسلام هنا النص الأصلي المعبر عنه بالقرآن الكريم والسنة النبوية وقد جنح فريق من أولئك إلى القول بأنه الإسلام «دين التوحيد» وهذا أقصى ما يُعرف به ويعرَّف ؛ مما يفضي إلى القول بأن مفهوم «الحقيقة عنده إن هو إلا تجسيد لـ«توحيديته» – وعلى هذا، يصبح محالاً أن ينظر إلى تلك الحقيقة المتعالية وفق التاريخ الإنساني وشروطه ومقتضياته، لتظل متأبية على هذا التاريخ، ومن ثم ليظهر ما يبدو حقيقياً واقعياً من حيث هو وهم زائف.

في ضوء ذلك الموقف الإطلاقي والتجريدي واللاتاريخي، يكتب فهمي جدعان مُعلناً ما يلي : تنتمي «الحقيقة» أصلاً إلى عالم الأزل والأبدية الذي يفارق تماماً وقائع التاريخ ويعلو عليه، ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارم، وهي حين تتجسد في الإنسان فإنما تعانق الزمان وتحل فيه.. والذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها لأنها ستفقد براءتها الأولى التي جاءتها من أفق المطلق. إن ما حدث في تاريخ الإسلام لا يشذ عن هذه القاعدة وإلا فكيف نفسر تلك الانحرافات المتفاوتة في الخطورة والعمق التي تمت في عهوده وأزمنته المتباعدة فضلاً عن المتقاربة؟ ويتابع الكاتب مقرراً : لقد قال بعض مفكري الإسلام المحدثين أن (المسلمين ليسو مسلمين) والكلمة صائبة تماماً لكن الأصوب أن يقال إنهم لم يكونوا ولن يكونوا

مسلمين أبداً، بمعنى أنهم سيظلون دوماً بعيدين عن تجسيد الإسلام - الحقيقة، أو الإسلام - الوحي في التاريخ - الزمان، لأن ما يدخل في الزمان لا يلبث أن تعتريه صروفه وأقداره ولأن الحقيقة - الوحي تفارق عالم الإنسان وتعلو عليه»[1]، إن ذلك النص الذي ينطلق صاحبه من موقع أفلاطوني وآخر كانطي (نسبة إلى كانط الفيلسوف الألماني)، يطيح بـ «الحقيقة» وبـ «الإسلام» كليهما في آن واحد، وفي أحسن الأحوال، يرى الباحث فهمي جدعان أن الحقيقة الإسلامية موجودة، ولكنها غير قابلة للتجلي والتمظهر في المستوى الإنساني، ومن ثم يغدو «التوحيد» في الإسلام توحيداً «في ذاته» أي غير قابل لأن يكون توحيداً «لنا» للبشر لذا يغدو الحدث عن «التعددية» والحال كذلك، مستحيلاً ومن ضروري القول أن الانطلاق من مثل ذلك «التوحيد» يفضي إلى مفهوم «العدم» بالاعتبار الفلسفي ذلك لأن الوجود إن نظر إليه مطلقاً، فهو مغلق ؛ والمطلق المغلق هو بمثابة عدم لا يمكن تحديده وضبطه إلا بمعنى السلب.

وإذا كان هنالك من يختزل الإسلام إلى حقيقة مطلقة بذاتها ولذاتها، ومن يرى أنها تفقد «براءتها الأولى» حين تتجسد في الإنسان محولاً الإسلام على هذا الطريق إلى حالة متعالية على الوجود والإنسان، فإن اتجاهاً آخر انطلق من القرآن والسنة ليؤكد على أن «التوحيد» والإقرار به وحدهما يؤسسان للخلاص في حياة المسلم. فقد جاء في الآية الكريمة (رقم ٤٨ من سورة النساء) : ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾. في هذا المستوى من المسألة، يمكن التحدث عن «توحيد» إسلامي يجمع تحت رايته كل من يعلن انتماءه للإسلام، بغض النظر عما قد يتكون من اختلافات في الرأي حول نقطة أو أخرى، فهو مستوى قابل للتحقق في حياة البشر (المسلمين) نظراً إلى أن «حقيقة هذا التوحيد هي في متناول هؤلاء ؛ بعكس «الحقيقة» السابقة، المطلقة، التي لا مجال للتشخيص والتخصيص، ومن ثم للأنسنة في حقلها.

وإذا بلغنا هذه الحلقة المركزية في التأسيس للتوحيد الإسلامي، الذي يطال الحقلين اللاهوتي والإنساني، فإننا - في الوقت ذاته - نكون قد ولجنا مستوى التعددية في «النص المقدس» ولعلنا نرى أن هذا النص إن استنكف عن الولوج في حياة البشر، فقد تحول إلى نص لاهوتي تقوم العلاقة بينه وبين أولئك على سبيل السلب، وهذا ما لا نواجهه في نص القرآن الكريم عموماً وخصوصاً : أنه أتى «هدى

للناس» و «دعوة للحق» و «إلى الصراط المستقيم» ولما كان البشر مختلفين المصالح والأفهام، ويعيشون في مجتمعات مختلفة في التكوين الاقتصادي والسياسي والتعليمي وكذلك - بقدر أو بآخر - في الأهداف القريبة والبعيدة (الاستراتيجية) الخ..، فقد غدا من الضرورة بمكان أن يأتي ذلك النص، الكتاب فيُقرأ بتلك التعددية في الأنساق المذكورة وغيرها، لكي يحقق الدعوة التي أتى بها من كونه «أتى رحمة للناس».

على ذلك، يستطيع الباحث التأكيد على أن الكتاب - القرآن الكريم قدّم نفسه عبر عملية تجادل بين المطلق والزمني، والغيبي والإنساني، ومن ثم بين الوحي والتاريخ، مؤكداً - في هذا - على كونه «منتمياً إلى السماء» بقدر ما هو ملتصق بالأرض التصاقاً كثيفاً وعميقاً، وهذا ما اقترب من ملاحظته بعض الباحثين، ربما كان جاك بيرك من ضمنهم(٢)، ويظهر ذلك جلياً في الآية القرآنية الكريمة التالية: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾، وبالتوافق الوظيفي الدلالي فقد أدرك بعض الصحابة أهمية تلك الرؤية من الناحيتين النظرية والعملية فنبهوا إلى أخذه بعين الاعتبار ضمن مفهوم «التعددية» فالخليفة الرابع يشير إلى ذلك ضمناً حين يعلن : القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين، لا ينطق إنما يتكلم به الرجال» ومن ثم، فهو «حمّال أوجه».(٣) وكان الرسول الكريم ‌ قد وضع يده بعمق على فكرة التعددية، منطلقاً في ذلك من فكرة «الاختلاف» ودورها في التأسيس لمفهوم «الأحادية» على ضوء معمق، فالفكرتان كلتاهما «التعددية» و «الأحادية» تمثلان حالتين ضروريتين لتأسيس نسق فكري أو آخر يراد له أن يكون منفتحاً غير مغلق، ومرناً غير متشدد، وهما - إلى ذلك - تقومان على علاقة جدلية متضايفة تشارك الواحدة منهما الثانية، بمقتضاها وفي ضوئها ومهم أن يُقال - في هذا السياق - إن هذه الخصوصية للعلاقة المذكورة تستمد مسوغها من «الحكمة الإلهية» التي تقصد أن تكون التعددية تشخيصاً للأحادية، وأن تكون هذه الأخيرة ناظماً لتلك.

في هذا الحال، يصح القول بأن مرجعية «الأحادية» تكمن في مبدأ التوحيد الإسلامي (وهو المبدأ الأقصى والكوجيتو المنهجي والنظري)، في حين تكمن مرجعية «التعددية» في المجتمع الإنساني، في الجماعة الإسلامية، بما ينشأ فيها ومنها من مشكلات اقتصادية وسياسية وثقافية وتعليمية وغيرها ؛ مع الإشارة إلى وجود حالة نسبية من انغماس المقدس في البشري العادي وبشخص النبوة المشرفة، وها هنا

يظهر المأثور النبـوي في صيغـة مكثفة لافـتة، حيث يؤكـد النبي الكريم على ضرورة معرفة واقع الحال المحدد والمفصل الذي يعيشه أعضاء الجماعة المذكورة، كي لا يبقى المرء في حالة عـامة من النصوص العـمومية والإجـمالية، وهذا يقـود إلى «الآليات» التي بواسطتـهـا يمكن بـلوغ ذلك «المحـدد والمفـصل» ونعني بذلك «الاجـتـهـاد» و «التأويل» وربما كـذلك «التفسـير». فالحـديث النبوي الشهـير بـ«حديث الرويبـضة» يوضح من هو ذلك المسلم الذي يكتفي بالمبـادئ والجمل والشعارات العامة، مـهملاً ما يمس الخصوصيات التي تهم الناس، وتصنع جانباً هاماً من تاريخهم(٤).

2

نصل الآن إلى نقطة دقيـقة في مسـألة «التعددية» في الأصل الإسـلامي (القرآن والسنة) وتظهـر في مستـويين اثنين، أما المستوى الأول فيـفصح عن نفـسه بصيـغة العلاقـة بين المذاهب المختلفـة في الإسلام نفسـه كمنظومـة من المبادئ والاعتـقادات وسواه من المنظومـات الدينية وغيـر الدينية، ها هنا نواجـه وضوحاً مـقطوعاً به حين يعلن القرآن الكريم أن الـله ذاته لم يشأ أن يجعل ﴿الناس أمـة واحدة﴾ بمبادئ عـامة واحدة، وبأفـهام متـماثلة وبمصـالح متطابقة ويقـدم فخر الدين الـرازي تعليلاً دقيـقاً وطريفاً لهذه «المشيئـة الربانية» فيقول : «لو كان القرآن محكمـاً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحـد، وكان تصـريحه مـبطلاً لكل ما سـوى هذا المذهب وذلك ما ينـفر أرباب المذاهب عن قـبـوله والنظر فـيـه».(٥) ونحن نرى تلك الاخـتـلافات ضـمن الإسلام ذاته ماثلة في مصـدرين اثنين واحد معرفي يتجسد في درجـة التقدم المعرفي العلمي لدى الشخص المسلم صاحب العلاقة ؛ وآخـر يتجلى في المصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعيةوغيرها في حياة هذا الأخير.

أما المستوى الثاني فيعلن عن نفـسه في العلاقة بين الإسـلام وغيره من الأديان والمذاهب، فإذا كان المستوى الأول يتـعلق بالنسق الواحد ذاته بحيث يظهر حواراً مع الذات، فإن المستـوى الثاني هو بمثابة حوار بين الذات والآخـر، وهنا يلح القرآن على أن ما يـحتكم الناس إليـه وهو العقل هو نفـسه المعـيار المنـهجي لمصـداقيـة «الآخر» وبذلك تبرز الدعوة لحوار عقلي مع الجميع للـوصول إلى «كلمة سواء» تلتقي عليها الأطراف المتقـاطبة. فمـعرفة الاخـتلاف والإقرار بـه يمثلان مدخـلاً إلى الحوار، على

أساس من النّدية والاحترام، وحيث يظهر الرشد من الغي، يغدو لزاماً على الجميع أن يقروا بالنتائج الصائبة ويدفعوا بها إلى الأمام في سبيل تقدم البشرية ونمائها، ولما كان التقدم في العلم والمعرفة مفتوحاً، فقد تعيّن على من قارب الصواب والحقيقة في مرحلة أو لحظة ما من التاريخ، أن يدقق ثانية في مواقفه عمقاً وسطحاً ؛ إذ لعلها أو لعلّ بعضها قد جرى تجاوزه وغدا غير قادر على الاستجابة لمقتضيات ذلك التقدم، دونما عنت أو تشدد أو ممانعة «ذلك لأن الحكمة ضالة المؤمن» في ضوء مبدأ تغيُّر الأحكام بتغير الأزمان.

وإذا ميزنا بين «الإسلام» و «الفكر الإسلامي» فقد تعين على منتجي هذا الأخير من مفكرين وفقهاء ومجتهدين أن يكونوا أكثر تواضعاً في انتاجهم الفكري، إذ «كان أسلافهم رجالاً، فهم كذلك رجال» لا يصح وضعهم فوق الشك المعرفي والنقد والمراجعة، بل هنالك من يرى ضرورة النظر العقلي النقدي لكل ما يصدرعن «الدين» و «الفكري الديني» بهدف التعميق أولاً، وتقريبه من الآخر بكيفية عقلية مرنة ثانياً.

لكن واقع الحال التاريخي أدى إلى نشوء أوضاع اجتماعية وسوسيو ثقافية وأخلاقية ومعرفية أسهمت في تراجع الإبداع العقلي في النظر إلى العلاقة بين الأحادية والتعددية، وكان ذلك بمثابة التأكيد المضخم على الأحادية على حساب التعددية ؛ مما أوقف عملية ضخ الدماء النقية والاستفزازات المحفزة على التجدد وإعادة النظر والبناء : لقد رُفض الاختلاف في الرأي ضمن الإسلام ذاته، وترهل الحوار بين الإسلام والآخرين من دعاة التيارات السوسيولوجية والفلسفية والأخلاقية، بل لعله تحول أحياناً إلى صراع مفتوح قطفت ثماره العجفاء نخب فقهية دينية وأخرى علمانية، حيث حولته إلى فزاعة في وجه القوى المستنيرة الحيّة في الوطن.

وثمة أخيراً مسألة ذات مساس مباشر وعميق بمحور العلاقة بين الأحادية والتعددية في الإسلام، وهي مسألة القراءات المتعددة أو التعددية القرائية فمن موقع كون النص القرآني قائماً على بنية تستدعي التأويل في أحوال غير ضئيلة بل تطالب كذلك بالتوجه إليها تأويلياً كي تفهم مقاصدها الدقيقة(٦)، فإن احتمال نشوء عدة قراءات لمسألة واحدة أصبح وارداً وقد أشرنا فيما سبق إلى أنه تلقف النص القرآني لدى قارئه يتم عادة عبر قناتين اثنتين، على الأقل، هما قناة المستوى الفقهي المعرفي،

وقناة المصالح التي تسوغها الإيديولوجيا، إضافة إلى القناة التي يظهر فيها المستوى النفسي والأخلاقي والإثني. في هذه الحال، يصح القول بأن كل القراءات، التي تنطلق من الإسلام ويعلن أصحابها انتماءهم له، تمتلك حداً معيناً من الشرعية النصية ؛ بمعنى أنها تجد في الإسلام عموماً وفي النص القرآني بنحو خاص مرجعيتها وهنا لا يصح المفاضلة بينها.

لكن تلك القراءات إذا ما وضعت في مستوى النظر الإبستيمولوجي (المعرفي التأسيسي)، فإنها تجد نفسها أمام السؤال التالي :أي منها لديه القدرة على تحقيق الاستجابة لحياة الناس المادية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها ؟ ها هنا نجد أنفسنا أمام سؤال المصداقية المعرفية والاجتماعية التاريخية، وهنا تبرز الأفضلية بين تلك القراءات، وإذا قلنا، إنّ قلةً من هذه الأخيرة - استجابةً لتلك المصداقية هي التي ترفض التعددية لصالح أحادية قطعية وحيدة الجانب ومفعمة بالتكفير والتشدد ورفض التسامح، في حين أن أكثرها استجابة للمصداقية المذكورة هي التي تنظر إلى الأحادية والتعددية من حيث هما وجهان اثنان لموقف واحد مؤسس على العلم واحترام الآخر من كل الأطراف، وعلى التسامح والدعوة المفتوحة لحوار عقلاني ديمقراطي مستنير(٧).

هوامش

(١) فهمي جدعان – أسس التقدم عند مـفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت ١٩٧٩، ص ٤٦ –٥٠.

(٢) انظر : جاك بيرك – حينما كنت أعيد قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي. ضمن مجلة (القاهرة، سبتمبر / أيلول ١٩٩٥، ص ٣٤.

(٣) تاريخ الطبري – جزء ٥، دار المعارف بمصر ١٩٦٣، ص ٦٦.

(٤) جاء في الاعتصام للشـاطبي (تعريف محمد رشيد رضا. بجـزئيين، الجزء الثاني، مصر، ص ١٧٣ – ١٧٤)، أن النبي صلى الله عليـه وسلم قـال : «قبل السـاعة سنون خـداعاً، يصـدق فيـهن الكاذب، ويكذب فيـهن الصادق، ويخون فيـهن الأمين، ويؤتمن الخائن، وينطق فيـها الرويبضة – قـالوا : ما الرويبضة يا رسول الله؟ قال: هو الرجل التافه الحقير في أمور العامة».

(٥) فخر الدين الرازي – تفـسير، الجزء الثاني، ص ١٠٧، وفي هذا السيـاق، يرى طه حسين أنه لا غرابة في أن تختلف مذاهب القوم في القرآن باختلاف الموضـوعات وباختلاف المقامات أيضاً، إنما الغرابة في مذهب واحد» (طه حسين : مرآة الإسلام، ط٤، القاهرة، ص ١٠٥). ولعلنا نورد في هذا الحقل أن علي بن أبي طالب كان يأخذ على الصـحابي ابن عباس أنه يحاجج خصـومه (أي خصوم علي) بالقرآن، ويدعوه إلى غير ذلك : «فـخاصمهم ولا تحاججهم بالقرآن فـإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة». (ضمن : السيوطي – الاتقان في علوم القرآن، بيروت ١٩٧٣، جـ١، ص ٥١).

(٦) يتضح ذلك خصوصـاً من «آية التأويل» التي يبرز التأويل فيها ذا طـابع إشكالي بسبب الاختلاف في إعراب حرف «الواو» فيها : لا يعلم تأويـله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا ! انظر حول ذلك : طيب تيزيني : النص القـرآني أمام إشكالية البنية والقـراءة – دمشق، دار الينابيع ١٩٩٧، ص ٢٣٥ – ٢٦١.

(٧) انظر حول كيفية تصيير الشريعة معرفة مؤرقة حافزة على التقدم عموماً :

De Boer - Geschichteder Philosonhie im Islam , Stuttgart 1951, p.40.



نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية

للدكتور الشاهد البوشيخي ◆

مقدمة في الواقع الحالي للاهتمامات المصطلحية:

المصطلح عنوان المفهوم، والمفهوم أساس الرؤية، والرؤية نظارة الإبصار التي تريك الأشياء كما هي ؛ بأحجامها وأشكالها وألوانها الطبيعية، أو تريكها على غير ما هي: مصغرة أو مبكرة، محدبة أو مقعرة، مشوهة النسق والخلقة، أو ملونة بألوان كالحمرة والزرقة.

ولقد كان مدار وحي الرحمن جل وعلا، منذ آدم حتى محمد عليهما الصلاة والسلام، على حفظ مصطلح الذكر من أن يصيب مفهومه تغيير أو تبديل ؛ فتفسد الرؤية ويقع الإفساد في الأرض ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (الحجر: ٩). والتطابق بين الكتاب وأم الكتاب في الملأ الأعلى تام ﴿وإنه في أم الكتاب لدينا لعليم حكيم﴾ (الزخرف: ٤) والتطابق بين الكتاب، ودين الله، وفطرة الله، وخلق الله، في الكون تام ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾ (الروم: ٣٠) ومن غيّر فقد أفسد ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ (الأعراف ٥٦).

◆ باحث وأكاديمي من المملكة المغربية.

وإنما مدار عمل الشيطان وحزبه، منذ إبليس إلى قيام الساعة، على محاولة تغيير المفهوم وتبديل المصطلح، أي تغيير الدين، والفطرة، والخلق ﴿ولآمرنهم فليغيرونّ خلق الله﴾ (النساء: ١١٩)، وفي الحديث القدسي: «خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم» (أخرجه مسلم في كتاب الجنة، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار).

وما الجهود التي بذلها المستكبرون في الأرض، المعبدون الناس للطاغوت، قديماً وحديثاً، إلا صور من تلك المحاولات لتغيير المفهوم وتبديل المصطلح، وهذا فرعون ومؤمن آل فرعون في القديم، يتنازعان مفهوم مصطلح «سبيل الرشاد» ﴿قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد﴾ (غافر: ٢٩)، ﴿وقال الذي آمن يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد﴾ (غافر: ٣٨) وكذلك الأمر في أغلب المصطلحات التي تقوم عليها الحياة، كالخير والشر، والعدل والظلم، والحق والباطل، والسلام والإجرام،.. غيّرت مفاهيمها ولوتْ أعناقها كما لوى فرعون عنق مفهوم الفساد، وهو يقول عن موسى عليه الصلاة والسلام ﴿إني أخاف ان يبدل دينكم وأن يظهر في الأرض الفساد﴾ (غافر: ٢٦)

وكأني بجميع الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصديقين والشهداء والصالحين في المنطق الإبليسي مفسدون.

«الاهتمام بالمسألة المصطلحية اليوم حيثما كان، في أمتنا، قد ولى وجهه كلية، أو كاد، شطر المصطلح الوافد، لا تشذ – أو لا تكاد تشذ – عن ذلك مؤسسة أو فرد، من مجامع إلى جامعات، ومن معاهد إلى لجان ومنظمات، كلها تتسابق، بتنسيق أو بدون تنسيق، متنافسة في تلقي المصطلح الوافد. ومن رجالها من يستقبله استقبال الفاتح المنقذ، بقلبه وقالبه، معنى ومبنى. ومن رجالها من يُلبسه الزّي العربي كيفما كان ؛ لاعتبارات شتى، دون أي مس لمفهومه. ومن رجالها – وهم القلة النادرة – من يقفونه في حدود الأمة الحضارية للسؤال، والتثبت من الهوية، وحسن النية، ودرجة النفع، وقد يتعقبونه في مختلف المجالات والتخصصات التي قد يكون عشش فيها، أو باض وفرخ بغير حق» (أخبار المصطلح ع: ٢، شعبان ١٤٢٦هـ / يناير ١٩٩٦م).

أمام الاهتمام بمصطلح الذات الذي هو خزان الممتلكات، والذي يجب أن يكون على رأس الأولويات، فلا يكاد للأسف يحظى بأدنى التفات، وذلك وحده دليل على أن الأمة لما تقدر أمر المصطلح قدره، ولما تفقه طبيعة الإشكال المصطلحي ولما

تتصور المسألة المصطلحية التصور المطلوب

مفهوم المسألة المصطلحية:

الذي يتبادر إلى الذهن أولاً، هو هذا الهم المصطلحي الذي حمله مكتب تنسيق التعريب في العالم العربي، التابع للمنظمة العربية والثقافة والعلوم (الأليكسو) التابعة لجامعة الدولة العربية، وما ينسق، أو يفترض أن ينسق بينه من مجامع لغوية ومعاهد ومؤسسات، ولجان عليا أو دنيا للترجمة والتعريب.

والمفهوم الذي يستخلص من هذا الهم للمسألة المصطلحية ببساطة هو أنها: قضية الترجمة والتعريب للمصطلحات الأجنبية اليوم في العالم العربي.

فالمصطلح الذي هو في البؤرة هو المصطلح الأجنبي، أي مصطلح غير الذات الذي دخل حديثاً، أو يريد الدخول في الذات، بسبب الاستعمار وما لحقه من موجات التحديث والعصرنة والتقدم والتنمية...

والإشكال: الذي يعالج هو إشكال التعريب للتعليم والإدارة وما يتصل بهما من علوم أجنبية، أو يلحق بهما من بقية مجالات الحياة العامة المتأثرة بالاستعمار، وما لحقه من موجات.

والتصور الذي يقف خلف ذلك كله، هو أن الشرط الأساسي لنهضتنا عرباً وتسريعها هو استيعاب ما لدى الغير من جديد بالعربية.

وهذا المفهوم - على وجاهته - عليه مآخذ، أهمها:

١ - أنه يترك مساحات شاسعة من المسألة المصطلحية خارج الاعتبار، بل يترك الأهم والأولى بأن يكون هو الهمّ المقدم، وهو مصطلحات الذات ؛ إذ على أساسها، وفي ضوء مفاهيمها، والرؤية الحاصلة منها، يجب استيعاب ما لدى الغير، واستقبال مصطلحات غير الذات.

٢ - أن الإشكال فيه جزئي، يقتصر على ما تعانيه الأمة فيجعل ما تغرَّب لفظا معرّباً، ويهمل ما هو أدهى من ذلك وأمر، وهو ما تعانيه الأمة من أمر المصطلح الأصل، الذي به قامت، وعليه قامت، وله قامت. المصطلح الذي به كانت الأمة الوسط بين الناس، وبه كانت خير أمة أخرجت للناس، وبه كان رجالها شهداء على الناس: مصطلح القرآن والسنة البيان، إذ هي لا تفهمه اليوم حق الفهم، ولا تقوم به أو عليه أو له، ولا تقيمه كما أمرت، صدقاً وعدلاً كما ينبغي له.

ومثل ذلك يقال عما تعانيه من أمر المصطلح الفرع، الذي يمثل خلاصة تفاعلها

مع التاريخ وفي التـاريخ، المصطلح الذي يمثل كسـبها وإسهـامها الحـضاري في مختلف المجـالات: مصطلح العلوم والفنون والصناعات ؛ لا تعلـمه هو كذلك حق العلم، ولا تقومه حق التقويم، ولا توظفه حق التوظيف.

٣ – أن التصور الذي يقف خلف هذا المفهوم لا يمثل حقيقة أوليات شروط النهضة ؛ إذ قد يقع التعريب الكامل ولا تنتج عنه النهضة المطلوبة، وما مثال الدول العربية التي عربت حياتها كلها منذ عشرات السنين عنا ببعيد.

ذلك ما يتـبادر إلى الذهن أولاً، وذلكم ما يسـتخلص منه، ومـا عليه، وليس هو المفهوم المراد من المسألة المصطلحية فما المفهوم المراد ؟

لقد قيل في نظرات سابقة ما نصه:

«المسألة المصطلحـية في هذه النظرات، ليست هي تـعريف اللفظ المصطلح، ولا وضع المصطلح المقـابل لمصطلح، ولا اقتـراح مصطلح جـديد لمفهـوم جديد أزدان به فرش عالم المصطلح، وكل ذلك من البحث في المصطلح»

والمسألة المصطلحـية في هذه النظرات، ليست هي أيضـاً تعريف علم المصطلح، ولا البحث في قـضايا علم المصطلح، ولا دراسـة مصطلحـات علم المصطلح، وكل ذلك أيضاً من صميم البحث في المصطلح.

إنما المسألة المصطلحية في هذه النظرات، هي تلكم المسألة التي تستلزم كل ذلك، وتوظف كل ذلـك وغيـر ذلك، ممـا له صلة بذلك، في تعــريف الذات الحـضـــارية المستـعملة للمـصطلح: ماذا كانت ؟ ومـاذا هي الآن ؟ وماذا ينبـغي أن تكون ؟ إنها المسألة المصطلحـية الحضارية بالمفـهوم، لا بالمفهوم العلمي الخـاص أو الأخص. إنها المسألة التـي تبحث مصطلح الماضي، بـهدف الفهم الصـحيح، فالتـقويم الصـحيح، فـالتوظيـف الصحـيح، وتدريس مـصطلح الحـاضر بهـدف الاسـتيـعـاب العمـيق، فالتـواصل الدقيق، فالتوحـد على أقوم طريق، وتستشـرف آفاق مصطلح المستـقبل، بهدف الإبـداع العلمي الرصين، والاستـقلال المفـهومي المكين، والتـفوق الحـضاري المبين». (نظرات في المسألة المصطلحية ص: ٣).

ومن هذا النص يستفاد:

١ – سعة المفهوم: حتى لا يخـرج منه أي اهتمام من اهتمامات المصطلح، أو همّ من همـــومـه؛ سـواء تعـلق بأصل الذات، أو بالنـابت من الذات، أو بالوافـــد على

الذات.

٢ - كلية الإشكال: الذي يعالجه وعمقه وخطورته ؛ لأنه «يتعلق ماضياً بفهم الذات، وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلاً ببناء الذات». (من كلمة افتتاح «ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم» مجلة كلية الآداب عدد (٤)، ١٤٠٩هـ، ص: ١٢).

٣ - شمولية التصور: الذي يقف خلفه وحضاريته لمسّه الأبعاد والجوانب كلها في الأمة، واستهدافه توظيفها جميعها في نقل الأمة من الواقع المهين، إلى الموقع المكين بالأفق المبين.

أبعاد المسألة المصطلحية:

للمسألة المصطلحية في التصور الحضاري الشامل أبعاد ثلاثة متكاملة: بعد الماضي، وبعد الحاضر، وبعد المستقبل:

١ - علاقة المسألة المصطلحية بماضي الذات:

وهي علاقة الفهم فالتقويم فالتوظيف، وضرورة ذلك بينة لذي عينين ؛ لأسباب أهمها:

١ - أن تراثنا هو ذاتنا ؛ إذ المستقبل غيب، والحاضر علمياً لا وجود له، فلم يبق إلا الماضي الذي هو مستودع الذات وخزّان الممتلكات، بما لها وما عليها من ملحوظات وملاحظات، فكيف نعرف إذن الذات إذا لم نفقه التراث ؟

٢ - أن مفتاح التراث هو المصطلحات، وإنما تؤتى البيوت من أبوابها، وأبواب كل علم مصطلحاته، بل إنها خلاصة البحث فيه في كل عصر ومصر ؛ ببدايتها يبدأ الوجود العلني للعلم، وفي تطورها يتلخص تطور العلم.

٣ - أن المفتاح هو الدراسة المصطلحية للمصطلحات ؛ ذلك بأنها تعرف غير المعرّف، وهو الأغلب، وتدقق ما عرف فلم يعرف، وهو الأقل، وتصحح أخطاء أصحاب النظارات الملونة، أو الذين يدرسون التراث بالطائرة، أو الذين لا يقوم منهجهم على الإحصاء، فتند عنهم أشياء وأشياء.

لكن تلك الضرورة لا تلبي بأسرع ما يمكن، ولا بأضبط ما يمكن، إلا إذا قام منهج الدراسة المصطلحية على ثلاث دعائم:

أولاً: العلمية ؛ وأساسها الإحصاء، فالدراسة المعجمية، فالنصية، فالمفهومية، على

نمط خاص يكفل الوصول إلى نتائج يمكن علمياً أن يطمأن إليها، ولا تكون من قبيل رأي ربيعة بن حذار في شعر الزبرقان بن بدر أنه «كلحم أسخن، لا هو أنضج فأكل، ولا هو ترك نيئاً فينتفع به» (الموضح للمرزباني ص: ١٠٧).

ثانياً: المنهجية ؛ وأساسها تقديم الدراسة الوصفية بشروطها على الدراسة التاريخية بشروطها، حيث يحين أوانها.

ثالثاً: التكاملية ؛ وأساسها التنسيق ؛ حتى لا يركب الباحثون بعضهم بعضا، ولأجل ذلك أسس معهد الدراسات المصطلحية.. لو يجد على همه ظهيراً، فيقدر على إيصال الغذاء إلى كل الأنحاء» (نظرات في المسألة المصطلحية ص: ٣-٤).

علاقة المسألة المصطلحية بحاضر الذات:

وهي كما تقدم علاقة الاستيعاب، فالتواصل، فالتوحد، ودون ذلك - كما يقال - خرط القتاد ؛ إذ الانصراف شبه تام عن الاستيعاب لمصطلحات التراث، والانصراف شبه تام إلى استقبال مصطلحات غير الذات، والعجز شبه تام عن التواصل الدقيق بين أجزاء الذات، والعجز شبه تام عن إنتاج الخطاب الموحَّد الموحِّد للذات، والعجز شبه تام أيضاً عن استيعاب ما يجري في الذات أو خارج الذات.

ومن أهم أسباب ذلك، مما ذكره الذاكرون أو غفل عن ذكره الغافلون:

١ - انعدام الإدراك الشامل للمسألة المصطلحية بأبعادها الحضارية أو شبه الانعدام.

٢ - تعدد مصادر الوضع المصطلحي.

٣ - انفصال مصادر الوضع وجهة التنسيق، عن جهات القرار والتنسيق. (نظرات في المسألة المصطلحية ص: ٥-٦).

علاقة المسألة المصطلحية بمستقبل الذات:

وهي كما تقدم أيضاً استشراف آفاق مصطلح المستقبل، وتتلخص في ثلاث:

١ - ضرورة الإبداع المصطلحي لبناء ذات المستقبل أو مستقبل الذات، ولا إبداع مصطلحي بغير الإبداع العلمي، وإنما يُسمى مَنْ وَلَد، ولا ولادة طبيعية بغير أبوين: اللغة الأم، والتراث الأب، ومن شذ شذ في الضياع، وإنما يأكل ذئب التاريخ من اجتهادات الأمم القاصية.

٢ - ضـرورة الاسـتـقـلال المصطلحي لحـوار الذات لغـيـر الذات، ولا اسـتـقـلال للمصطلح بغير استـقلال مفهومه، وإنما يحاور من له اعتـبار، ولا اعتبار للنسخ إلا بمقدار شدة مطابقتها للأصل.

ولذلك لابد من التـأكـد مـن النسب في تدوين المصطلـح في سـجل مـصطلحـات العرب.

٣ - ضرورة التـفوق المصطلحي كـيفـاً وكماً، لشـهود الذات على غـير الذات، ولا تفوق للمصطلح بغير تفوق أهله، وإن السماء لا تمطر تفوقاً ولا إمامة.. بل لابد من السبق في عالم الأسباب، وإتيان البيوت من الأبواب.

مجالات الدراسةالمصطلحية:

المجال المـألوف في التصـور العادي المعـروف للمسـألة المصطلحيـة، هو مـجال العلوم المادية، وأقصى امـتداد له ينتـهي عند نهاية مجـال العلوم الإنسانية. لأنهـما - بهذا الترتيب - مظنة الحضور الطبيعي للمصطلح الوافد الذي هو في البؤرة.

أما في التصور الحضاري الشامل للمسـألة المصطلحية فإن المجالات تصير ثلاثة، وبهـذا الترتيـب المخالف للمـألوف !: مـجال الشـرع وعلومـه، ثم مـجال الإنسـان وعلومه، ثم مجال المادة وعلومها.

فأما مجـال الشرع وعلومه، فهو رأس الأمر وعمـوده وذروة سنامه، ومصطلحه المصطلح الشريف، وأشـرفه مصطلح القـرآن، ثم مصطلح السنة البيـان، ثم مصطلح العلوم المستـنبطة منهما والخـادمة لهمـا، وعلى قدر حـاجة الأمة إلى تجـديد التدين، تكون حاجـة المصطلح في هذا المجال إلى تجديـد الفهم والتبـيُّن. ولئن كان في الأفق منهج يلوح وكأن به بعضاً من خصائص عصا موسى عليه الصلاة والسلام في إبطال السحر وإحـقاق الحق في الفهم، فهـو منهج الدراسة المصطلحية ؛ ذلك بـأنه يتصدى أساساً لضبط المفاهيم المكونة لأي نسق، والدين في جانبه المعنوي التصوري نسق من المفاهيـم، أصلها في كتـاب الله عزوجل، وبيـانها في بيـانه السنة. من تمكن من تلك المفاهيم، ومن نسقها العام، تمكن من الصـورة الصحيحة لهذا الدين، ومن تشوه لديه شيء منها أو منه تشـوهت لديه الصورة العـامة لهذا الدين. (أخـبار المصطلح ع: ٤، رمضان ١٤١٨هـ يناير ١٩٩٨).

وأمـا مجـال الإنسان وعلومـه، فحـاجة المـصطلح فيـه إلى الجمـارك الحضـارية

شديدة، لغلبة المصطلح الوافد على مساحات كبيرة منه ؛ ذلك بأن البحث في هذا المجال قائم الآن برؤية الآخر ومنهاج الآخر ؛ قائم على الانطلاق من مفهوم مادي للإنسان، ورسالة مادية للإنسان، وعلاقات ونشاط مادي للإنسان، ومن ثم لا يمكن أن يُدرس إلا بمنهج مادي، ولا يتصور له إلا تاريخ ومستقبل مادي....

إنه في النظر القديم حيوان ناطق، وما هو بحيوان، ولكنه إنسان.

وإنه في النظر الحديث ابن قرد، وما هو بابن قرد، ولكنه ابن آدم عليه السلام.

وإن مفرق الطريق هو هذا المنطلق ؛ فشتان بين من يدرس نفس الإنسان، ومجتمع الإنسان، وتاريخ الإنسان.. على أنه حيوان من الحيوان (كان ابن قرد أو لم يكن ابن قرد) ومن يدرس نفس الإنسان، ومجتمع الإنسان، وتاريخ الإنسان... على أنه إنسان، هو ابن آدم النبي عليه الصلاة والسلام ؛ له خصوصية الخلق، وخصوصية الوظيفية، وخصوصية التكريم والتفضيل، وخصوصية العلم والعبادة، وخصوصية النفس والمجتمع والتاريخ والمصير...

وإن الأمة المرشحة لإنصاف الإنسان، هي هذه الأمة التي أُنزل إليها الكتاب والميزان، وأمرت بإقامة الوزن بالقسط وعدم إخسار الميزان، وبهذه القوامية بالقسط كانت وتكون لها الشهادة على الناس، وبها يجب أن يتم على يدها إنصاف البشرية، بإعادة الآدمية المسلوبة للعلوم الإنسانية كلها ؛ فيصير علم النفس، علم نفس الإنسان لا الحيوان، ويصير علم الاجتماع، علم اجتماع الإنسان لا الحيوان... وهكذا في مختلف المجالات والتخصصات.

وأما مجال المادة وعلومه فهو مجال السيادة للمصطلح الوافد ؛ ويقصد به المجال الذي اتخذ المادة موضوعاً له «كانت صلبة أو سائلة أو غازية، كعلوم الفيزياء والكيمياء، وعلوم طبقات الأرض وأجواز الفضاء، وعلوم الهندسة والصيدلة... وغير ذلك (مجلة الهدى ع: ٣٣ ص: ٣٥).

وهو هو المجال الذي انصرف إليه جل الاهتمام كما تقدم، لكنه ما زال بعيداً عن أن يتم في مصطلحه الحسم، لأسباب كثيرة تقدمت في علاقة المسألة المصطلحية بحاضر الذات.

ولا شك أن قدراً ما - وإن قل - من مصطلح هذا المجال سيكون متأثراً بالتوجه الحالي لعلوم المجال « وهي مسخرة الآن للإنسان الحيوان...، بميزانه يصرفها كيف يشاء، وبميزانه حسب مفهومه للنفع والضر، ينفع بها من يشاء ويضر بها من يشاء،

ويبني بها ما يشاء ويهدم بها ما يشاء ؛ لا حرج عليه أن تحرق آلاف الأطنان من الحبوب، ولو مات آلاف البشر جوعاً في الجنوب، من أجل أن تستقر الأسعار..، ولا حرج عليه أن ينفق كثيراً من الأموال والطاقات والأوقات، من أجل أن يكون قادراً على تدمير أكبر قدر من الكائنات في أسرع الأوقاف !!!.

ألم يأن لهذه الأمة أن تصنع أئمة العلوم لتحدد وظيفة العلوم: كل العلوم، فيما ينفع الناس ويمكث في الأرض ؟ وتحمي العلوم من سلطة السحرة والكهان والمخلدين إلى الأرض..

ويؤمئذ تفرح البشرية ، وبانتصار الصلاح على الفساد في وراثة الأرض، وباستدارة الزمان - ومنه زمان العلم - كهيأته يوم خلق الله السماوات والأرض ؛ فتكون السيادة في الأرض للعلم، وتكون الإمامة في الأرض لأهل العلم، و ﴿إنما يخشى الله من عبادة العلماء﴾ (فاطر ٢٨). (مجلة الهدى ع: ٣٣، ص: ٣٥-٣٦).

المسألة المصطلحية والشهود الحضاري للأمة:

قال الله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة: ١٤٣).

فموقع الأمة هو الشهادة على الناس، وهو جعل من الله رب الناس، ملك الناس، إله الناس، كما جعل آدم في الأرض خليفة وكما جعل إبراهيم إماماً للناس، وكما جعل البيت مثابة للناس، وكما جعل وجعل...

ولا شهادة بغير أهلية للشهادة، ولو في الأمور الصغيرة ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ (الطلاق: ٢) ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ (البقرة: ٢٨٢)، فكيف بالشهادة على الناس كل الناس ؟

وشروط الأهلية في الآية:

أولاً: أن تكونوا أمة ؛ ولا أمة بغير وحدة ما يُؤَمّ، ولا وحدة من يَؤُمّ ومن يُؤَمّ. إذ مدار الأمر كله في اللغة على القصد، ومدار الأمة كلها على الوحدة في ذلك القصد.

ثانياً: أن تكونوا وسطا ؛ ولا وسطية بغير خيرة، كما نصت الآية الأخرى: ﴿كنتم خير أمة﴾ (آل عمران: ١١٠) ولا خيرة بغير قوة وأمانة ﴿إن خير من

استأجرت القوي الأمين﴾ (القصص: ٢٦)، وإنما توسد الأمانة للأقوياء لا للضعفاء. قال رسول الله ﴿: «يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة». (أخرجه مسلم في كتاب الإمامة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها).

ومع ذلك، كل ذلك لا يكفي لأداء الشهادة، إذ لابد من الشهود أي الحضور لأداء الشهادة. وحيث تكون الشهادة بالخيرة ؛ أي بالحال أساساً قبل المقال، ومن أمة لا من أفراد، وعلى الناس جميعاً لا على بعضهم، فإن الشهود والحضور لابد أن يكون حضارياً، أي حضوراً بالإمامة في كل المجالات، وعلى جميع المستويات، وفي كل الأوقات.

هذا الشهود الحضاري، هذا الموقع العلي، كيف يتصور المسير والمصير إليه من هذا الواقع ؟ كيف تنتقل الأمة الأشلاء من مشهودية الواقع إلى شاهدية الموقع ؟ كيف تنتقل من الجمود والجحود إلى الاجتهاد والشهود ؟ كيف وكيف وكيف ؟..

«عبثاً نحاول إصلاح الحال قبل إصلاح العمل، وعبثاً نحاول إصلاح العمل قبل تجديد الفهم، وعبثا نحاول تجديد الفهم قبل تجديد المنهج.. وما أشق ذلك في الأمة اليوم !! لكثرة الموانع وقلة الأسباب ؛ فكم من ترسبات منهجية فاسدة أفرزتها وراكمتها قرون الضعف والانحطاط في الأمة لا تزال مستمرة التأثير !، وكم من مقذوفات منهجية صبها الغرب صباً على رؤوس نابتة الأمة، أو نفثها في روعها، فهي فاعلة فيها فعل السحر !، وليس في الواقع - للأسف - اتجاه عام، أو شبه عام.

إنه لا بد من منهج لفهم الذات لاكتشاف الذات.

ولابد من منهج لخطاب الذات لتوحيد الذات.

ولابد من منهج لتجديد الذات لشهود الذات على غير الذات.

وكل ذلك مما يدخل في التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية، ويسهم - بكفاءة وقوة - في حل معضلاته المنهج العام والخاص للدراسة المصطلحية.

المسألة المصطلحية وتحديات العولمة:

إن السؤال اليوم في تحديات العولمة هل المسلمون اليوم قادرون على أخذ مصطلحاتهم بقوة، وإلقائها بقوة في هذا العالم المتحضر؟! ذلك همُّ الهموم في التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية. لكن مما يجب أن يعلم:

١) أن للمصطلح الإسلامي، في أصله القرآني، خصوصية مفهومية غير قابلة للتغيير

والتـبديل، وذلك بسـبب الطريقـة التي استـعمل بـها اللفظ في القـرآن الكريـم، والسياقات التي وضع فيها ؛ حتى إنك لو حاولت تغيير دلالة لفظ لفظك القرآن خارجه. وهذا من إعجازه المـصطلحي، فهو كتاب يحمل معجـمه فيه، ويحمي معجمه به، ولا سبيل إلى التمكن مـن معجمه من خارجه ﴿وتمت كلمات ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته﴾ (الأنعام: ١١٥).

٢) أن طبيـعة المصطلـح الإسلامي، في أصله القـرآني، عالميـة، لا تحتاج إلـى عولمة، وذلك من إعجاز القرآن الكريم أيضاً، فلو أخذت مثلاً معلقة لبيد، أو أي معلقة من المعلقـات وهن هن المختـارات، وقارنتـهـا بسورة العلق مـثلاً لوجـدت في المعلقة الإنسـان المعيّن، والمكان المعيّـن، والزمان المعيّن، بينما في السـورة لا تجد أثراً لمعين: الإنســان مطلق، وبلفظ الإنــسان نفـسـه، والزمــان مطلق، إلا زمن الأفعال التي أطلقت بحـذف مفاعيلها، والمكان غائب البـتة. مع أن أول السورة مسرحه غـار حراء، وما بعده مسرحه المسجـد الحرام. وذلك جعل المصطلحات التي وردت بالسورة لا أثر فيها للمحليـة؛ فمصطلح الخلق، ومصطلح الإنسان، ومصطلح التعليم، ومصطلح الطغيان، ومصطلح الاستغناء، ومصطلح الصلاة، ومصطلح الهـدى، ومصطلح التقوى، ومـصطلح الطاعة، ومصطلح السـجود، ومصطلح الاقتراب.. كلها عالميـة منذ البداية، لا أثر فيها لمكة، أو قريش، أو بني هاشم، أو بني مـخزوم، أو الحـجاز، أو العـرب. والسبب في ذلك أنهـا من الله جل جلاله رب الناس، ملك الناس، إله الناس جميعاً.

٣) أن طبيعة مفهوم المصطلح الإسلامي في أصله القـرآني شمولية يصغر أمامها كل كبـير، وتمتد إلى آفـاق وأعماق، ليس من السـهل أن تذاق، بله أن تطاق، وذلك معـنى القول السـابق: إن الإسلام وحـده الذي يملك المصطلحات القـادرة على افتراس مصطلحات السحرة، وإنما تحتاج إلى من يأخذها بقوة، ويلقيها بقوة.

خاتمة في مستعجلات المسألة المصطلحية:

وأحسب أن أهمها تسع:

١ - ضرورة التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية.

٢ - ضرورة حل معضلة النص التراثي في مختلف العلوم، توثيقاً وتحقيقاً وتكشيفاً.

٣ - ضـرورة اعـتــمـاد منهج الدراســة المصطلحيــة، في الكشف عن مــفـاهيم

المصطلحات.

٤ - ضـرورة إنجاز المعـجم المفـهومي لـلقرآن الكريم، ويراد به المـعجم الذي يحـدد مفاهيم ألفاظ القرآن الكريم ومواقعها في النسق المفهومي الكلي للقرآن الكريم، ليمكن الوصول إلى الفهم الكلي النسقي للقرآن الكريم.

٥ - ضرورة إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية العربية.

٦ - ضـرورة التـزام منهـجـيـة مسـتـوعـبـة لما لدى الذات وغـيـر الذات في وضع المصطلحات، وقد قيل عن هذا في نظرة سـابقة، ما نصه: «إن المصطلح الوافد - السائد أو غير السائد - لا يواجـه - ولا ينبغي أن يواجه - بمنهج العثور إنه لابد من خطة علمية شاملة حاسمة، لمواجهة ما أسماه بعضهم بـ"الطوفان المفهومي"، خطة تقوم:

أولاً: على إحصاء ممتلكات الذات، ثم تقوم:

ثانياً: على استيعاب ما لدى الآخـر من علم بعلم، في مختلف التخصصات، ثم تقوم:

ثالثـاً: على الاقـتـراض الحـضاري بعلـم، من خارج الـذات، حسب حـاجـات الذات، وذلك يعني فيما يعني صرف الجهد في:

مجال النص التراثي أولاً، لأنه مَجلى الذات وخزّان الممتلكات.

ثم مجال لغة النص ثانياً، ولا سيمـا الاصطلاحية ؛ لأنها المدخل الوحيد للتمكن من الفـهـم السليم للمفـاهيم، الذي عليه ينبني التـقويم السليم، فالاقتراض الحضاري السليم.

ثم مجال منهج دراسة النص مقاماً ومقالاً ثالثاً ؛ لأنه الهادي إلى استنباط الهدى اللازم للحـضور والشهود الحـضاري، مما لا حاجة إلى اقـتـراض الأمة له من خارج الذات.

ثم مجال الوافد من خارج الذات رابعاً، واستيعابه عند أهله، بالتخصص فيـه بلغات أهـله، ثم بتتبـع آثاره فينا بالدرس العلمي لا بـالخرص، لأن ذلك الذي يمنعـنا من أن نظلم أو نُظلـم، ويؤهلنا للشـهــادة على الناس بعلم». (نظرات في المسألة المصطلحية ص: ٧-٨).

٧ - ضرورة توحيد جهة البت في الوضع والاستعمال للمصطلحات.

٨ - ضرورة إلزام الإدارة والإعلام والتعليم والثقافة بالمصطلح الإسلامي للوقاية من

أخطار العولمة وغيرها.

٩ - ضرورة إنشاء جهاز داخلي للتمشيط المصطلحي (بلغة العسكريين) في مختلف العلوم وتأسيس مكاتب جمركية، في كل نقط التماس الحضاري، تأميناً لسلامة الذات.

«إن الجانب الأكبر من المعارف الإغريقية التي تضمنت العلم والفلسفة، وصلنا عن طريق البيزنطيين من خلال الترجمة العربية عن الإغريقية. وقد نمّى العرب هذه المعارف، وانتقلت عنهم في العصور الوسطى إلى اللغة اللاتينية. لقد كانت إسبانيا وصقلية جسرين للمشروعات الضخمة للترجمة في القرن الثاني عشر التي انتقلت عبرها المعارف العلمية من العرب إلى غرب أوربة، التي كانت آنذاك في مرحلة بدائية»[٧].

أما الدين الأوربي للآخر في عصر النهضة، فالكل مقرٌ به، ذلك أنه لولا الإسهام العربي-الإسلامي فيه، لما رأى هذا العصر النور، لأنه قام على أساس من الحضارة العربية-الإسلامية التي أسهمت فيها جميع الأمم والشعوب التي انضوت تحت راية الإسلام واتخذت من العربية لغةً لها تفكر، وتعبّر، وتتواصل فيما بينها،بها، ثم تدون فيها معارفها وعلومها. وعندما ينتقل المرء إلى العصر الحديث الذي شهد تسنم الغرب ذروة سنام التقدم الصناعي والفني مثلما شهد تمتعه بأعلى مستويات الرخاء والرفاهية (وكان ذلك بالطبع على حساب الأمم والشعوب الأخرى ولا سيما عالم الجنوب أو العالم الثالث خلال فترة الهيمنة الاستعمارية المباشرة أو خلال مرحلة ما بعد الاستعمار التي أفضت في نهاية المطاف إلى العولمة المعاصرة في ظل ما يسمى بالنظام العالمي الجديد) فإنه ربما يتوقع اكتفاءه بنفسه معرفياً، وتوقفه عن الاستعانة بالآخر كما كان شأنه حتى عصر النهضة. ولكن الواقع يشير إلى غير ذلك، وهذا ما يؤكده بعض الباحثين الغربيين أنفسهم الذين استفزهم فيما يبدو التمركز المسرف حول الذات الذي طبع الفكر الغربي حتى عهد قريب جداً فانطلقوا يوثقون الدين المعرفي الذي يطوّق عنق الغرب والذي يخفيه البعض محفوزاً بعقدة التفوق الغربي على سائر العالم. وإذا ما أراد المرء أن يكتفي بإشارات برقية إلى مسعى هؤلاء الباحثين فإنه يمكن أن يذكر مؤلفات كل من رينهارت ماي الألماني الذي يؤلف في «مصادر هيدغر المخبوءة: التأثيرات الآسيوية الشرقية في أعماله»[٨] (عام ١٩٨٩)؛ وهارولد كاورد الأمريكي الذي يكتب عن «جاك ديريدا والفلسفة الهندية»[٩] (١٩٩٠) ويكشف فيه عن الدين الذي أخفاه ديريدا (ولا سيما فيما يتصل بآرائه في اللغة) عن قرائه ومريديه؛ وغراهام باركس الذي يحرر كتاباً يجمع فيه جملة أبحاث تناقش علاقة نيتشه بالفكر الآسيوي ويحمل عنوان «نيتشه والفكر الآسيوي»[١٠] (١٩٩١) . ويمكنه كذلك أن يذكر مؤلفات أخرى من مثل



المعرفة حصيلة الشراكة بين «الأنا» و«الآخر»

عبد النبي اصطيف ◆

«الناس أعداء ما جهلوا» كما يقول المثل العربي، والجهل يولد العداوة، وحتى يزيل المرء هذه العداوة بينه وبين محيطه الطبيعي والإنساني فإن عليه أن يلجأ إلى المعرفة الحقيقية: معرفة نفسه، ومعرفة العالم من حوله، ومعرفة من يَعمر هذا العالم أيضاً.

ولكن كيف يعرف المرء نفسه، وكيف يعرف العالم من حوله ؟

من البيّن أن كلتا المعرفتين بحاجة إلى «الآخر» «The Other»، فدون هذا الآخر لا يمكن أن يعرف المرء نفسه، حتى أن ثمة أجزاء من جسمه كرأسه، ووجهه وتعبيره وغيرها لا يراها دون الاستعانة بالآخر، أو بمجموعة من «المرايا» تقوم مقامه، أي أنه لا يستطيع أن يكوّن صورة متكاملة عن نفسه دون المشاركة الفاعلة من جانب «الآخر» في استكمال هذه الصورة. والأمر نفسه ينطبق على «الآخر» الذي يحتاج إلى «آخر» يستعين به ليعرف نفسه معرفة متكاملة. وبدل أن يوظف كل من «الأنا» و «الآخر» معرفته التي تيسّرها له خارجيّته[١] - outsidedness إذا ما رغبنا في استخدام مصطلح ميخائيل باختين- في النيل من الآخر، واستغلاله، واحتوائه،

◆ باحث وأكاديمي من الجمهورية العربية السورية.

والهيمنـة على مقدراته والتحكم به وبهـا، ويعرّض نفسه بالتـالي لردة فعل مماثلة من الآخـر، فإنه يسـتطيع أن يتبـادل هذه المعرفـة مع الآخـر، فتـكون بذلك هدايا توطّد الأواصر الإنسانيـة وتعمقها لأنـها تؤسسها على الثـقة المتبادلة القائـمة على المصالح المتبادلة في المعرفة الذاتية التي تهب المرء الأمان والطمأنينة والسلام الداخلي.

والفـارق كبيـر بالتـأكيد بـين معرفـة تكون مصـدراً للصـداقة والود والاحـترام المتبـادلين، وبين مـعـرفـة تكون مـصـدر خـوف وقلـق وبالتـالي عـداوة بين «الأنا» و«الآخر».

والحقيقة إن حاجـة المرء إلى آخر يستكمل بمشاركته الفعالة معرفتـه لنفسه معرفة متكاملـة لا تقتصـر على هذا الجانب، فـتحديد هوية «الأنا» تقـتضي وجـود «الآخر» المختلف والمباين، و«نحن» مَن «نحن» نتيـجة اختلافنا عن «الآخرين»، ولا ننسى أن الأمور تعرف بأضدادها، أكثر مما تعرف بصفات خاصة بها.

وفضلاً عـما تقدم فالـوعي بالهوية، والإفصاح عن هذا الوعي، لا يتـمان إلا من خلال اكتساب أداة مهمـة جداً هي اللغة الطبيعية التي هي مؤسسة اجتـماعية تقتضي وجود الآخر، فدونه ليس ثمة من حاجة إلى هذه اللغـة أصلاً. ذلك أن اللغة الطبيعية لا توجد إلاّ عندما يجتمع «الأنا» و«الآخر» ويشرعان في تبادل المعرفة والتعاون على إنتاجـها. لقد أمضى حي بن يـقظان سنوات طويلة من عمره في تلك الجـزيرة النائية دون أن يحس بالحاجة إلى هذه المؤسـسة الاجتماعـية التي هي اللغة الطبيعـية، وكان يتواصل مع مـخلوقات الله الأخرى بوسـائل شتى، ولكن كل ذلك تبدل بعـد قدوم أبسال الذي كـان التواصل معه مـستحيـلاً دون تعلم اللغة الطبيعـية-هذه الأداة التي كـان أبسال قـد اكتـسبهـا من قبـل، والتي أحس حي بن يقظان بالحـاجة الماسـة إلى اكتسابها بعد لقائه أبسال أي بعد قـيام «مجتمع إنساني» مؤلف من حي وأبسال ، من «الأنا» و «الآخر» :

«فكان [حيّ بن يقظان] يؤنسه [أي أبسال] بأصوات كـان قد تعلمـها من بعض الحيوانات ويجر يـده على رأسه، ويمسح أعطافه ويتملق إليه ويظهر البـشر والفرح به حتى سكن جأش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً. وكـان أبسال قديماً لمحبته في علم التأويل قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها فجعل يكلم حيّ بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعـالج إفهامه فلا يستطيع، وحيّ بن يقظان كله يتـعجب مما يسمع ولا يدري ما هو عليه غير أنه يظهر له البشر والقبول»(٢).

ومثلما شعر حيّ بن يقظان بالحاجة الملحّة إلى اكتساب اللغة الطبيعية ليتواصل بها مع أبسال، أحس هذا الأخير أن عليه أن يعلّم حيّ بن يقظان:

«الكلام والعلم والدين فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله. فشرع أبسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه، ويحمله على النطق بها مقترناً بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها، ودرجه عليها قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة»(٣).

وبعبارة أخرى لقد كان الاجتماع الإنساني (بين حي بن يقظان وأبسال) وراء ضرورة تفعيل هذه المؤسسة الاجتماعية في الجزيرة، حتى يتمكن كل من حي بن يقظان وأبسال من معرفة الآخر. وهكذا كانت اللغة الطبيعية أداة التواصل والمعرفة التي غدا كل من حي بن يقظان وأبسال شريكين في إنتاجها.

لقد اكتفى حيّ بن يقظان بسبل التفاهم المختلفة مع الطبيعة والحيوان، ولكنه وجد نفسه عاجزاً عن التواصل مع أبسال عندما نزل إلى الجزيرة ، واضطر هذا الأخير إلى تعليم حيّ اللغة الطبيعية ليتمكن من التواصل معه تواصلاً مجدياً، وهكذا كان.

وعلى الرغم من أن المرء يسعد بوهم ما يرى أنه وحدة في نفسه، فإن هذه النفس تنطوي على أكثر من نفس. وإذا ما تم النظر إليها من منظور تاريخي فإنها مرت بمراحل مختلفة من الطفولة والحداثة والشباب والكهولة والعجز يشكّل كل منها نفساً خاصة بها ولا يجمعها بالنفوس الأخرى غير كونها تحمل الاسم نفسه، وتسكن الجسد ذاته، أما ما خلا ذلك فإن كلاً منها متميز ومختلف عن الآخر.

وعندما ننظر إلى هويتنا الفردية آنياً فإننا نجد أنها في حقيقة الأمر مزيج معقد من الهويات الجمعية التي تأتلف في النفس الإنسانية على نحو عجيب يمكنها من أن تسمح لواحدة منها بالسيادة على سائر الهويات الأخرى في ظرف زماني ومكاني محدد. فالرجل منا يجمع بين جوانحه الأب والزوج ورب الأسرة (وربما الابن، أوالصهر وغيرهما) في البيت، وهو المدير أو المستخدم، أو ما يسنده له المجتمع من وظيفة في شبكة العلاقات الوظيفية والاجتماعية التي يتحرك فيها. وهو السياسي، وهو الرياضي، وهو الكاتب، وهو المتسوق، وهو المحاضر، وهو المستمع، وهو.......وهو كل ذلك حتى عندما لا يفكر به إلا عندما تتنازع على هواه هويتان تقفان على طرفي نقيض. والمفارقة أن الإنسان لطالما حسب أنه جرم صغير، وفيه

انطوى عالم واسع وغني ومتنوع. وفيما ينسب للإمام علي كرم الله وجهه:

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ومعنى هذا أن المعرفة الإنسانية: معرفة الذات ومعرفة الآخر، والوعي بالهوية والإفصاح عنها، ومعرفة النفس الإنسانية تاريخياً وآنياً، لا تتم جميعها إلا من خلال شراكة في إنتاج المعرفة بين «الأنا» و«الآخر» ، فليس ثمة ذات يمكن أن تعرف نفسها دون إقامة شراكة معرفية مع الآخر الذي تحتاجه ليكون لها مرآة تعي بها هذه النفس وتفصح عنها، مثلما تحتاجه لتميز نفسها إزاءه، إنها لتنطوي على هذا الآخر، بل على كثرة منه. ولعل في صيغة إنسان العربية المشتقة من الأنس ما يشير على نحو خفي إلى هذه الصلة مع الآخر. فالصيغة بانتهائها بالألف والنون تحمل علامة التثنية وإن كانت تدل على المفرد.

ولكن الشراكة المعرفية بين «الأنا» و «الآخر» لا تقتصر على المستوى الفردي من العلاقات الإنسانية في هذا العالم. وثمة مستوى جمعي لها تشهد عليه الإنجازات الإنسانية التي تحققت للبشرية حتى يومنا هذا. والمتأمل في تاريخ الحضارات الإنسانية يتبين أنها، وإن حملت أسماء وصفات مستمدة من لغة ما، أو أمة ما، أو قارة ما، أودين ما، حضارات مولدة (بالمعنى الذي تداوله العرب بالعصر العباسي) تدين بوجودها ونشأتها ونموها وتطورها لإسهام الأمم الأخرى، وأنها في الحقيقة مؤسسة على شراكة معرفية تتجاوز حدود الزمان والمكان واللغة والجنس والعرق والدين واللون. وهذا صحيح بالنسبة للحضارات العريقة القديمة صحته بالنسبة للحضارات الحديثة، والحضارة العربية الإسلامية أكبر شاهد على ذلك فقد أسهمت فيها شعوب وقبائل انتشرت في مختلف بقاع العالم القديم وامتد إسهامها قروناً ولم تحل الحدود والحواجز دون المسعى الإنساني للارتقاء بالمعرفة البشرية التي قطف القدماء ثمارها في القديم كما نقطف نحن وغيرنا ثمارها اليوم.

وما يعرف بـ«الحضارة الغربية» التي ينسب لها عادة فضل العناية الخاصة بمعرفة الآخر ثقافة وتاريخاً ومجتمعاً، مدينة في ماضيها البعيد، وعصورها القديمة والوسيطة، و حاضرها الراهن للحضارات الأخرى، ولا سيما للحضارات الشرقية التي منحتها الكثير مما تكتمت على أصوله، بل سعت إلى إخفائه، حتى عهد قريب.

وما يشار إليه بالمكونات الأساسية للحضارة الغربية وهي:

* المكّون الكلاسي، أو الموروث اليوناني___الروماني؛

* والمكوّن الديني، أو الموروث اليهودي المسيحي؛
* والمكوّن التاريخي، والمتمثل بتجارب الأمم والشعوب الأوروبية التي مرّت بها في أيام السلم والحرب، ليست الحضارة الغربية في الحقيقة بمنأى عن تأثيرات الحضارات الأخرى. وأكثر من هذا فإن حضور الشرق، ولا سيما الشرق الأدنى قديماً، والشرق العربي لاحقاً، فيها حضورصارخ يصعب تجاهله، أو إنكاره، أو التكتم عليه. بل إن المرء يجد أن الباحثين الغربيين أنفسهم باتوا يقرون بدين حضارتهم لهذا الشرق. وحسب المرء أن يشير في هذا السياق إلى كتب فالتر بيركيرت «الأثر الشرق - أدنوي في الثقافة اليونانية في العصر البدائي الأول»[٤] (١٩٩١- ١٩٩٢)، ومارتن برنال «أثينا السوداء: الجذور الأفرو-آسيوية للحضارة الكلاسية»[٥] (١٩٩١)، وتشارلز بينغليس «الأساطير اليونانية و بلاد الرافدين: توازيات وتأثير في التراتيل الهومرية وهسيود»[٦] (١٩٩٤)، التي صدرت في العقد الأخير من قرننا هذا. وبينما يبين الأول منها بطلان ما يسمى عادة بالمعجزة اليونانية الناجمة عن العبقرية الخاصة باليونانيين، وأن الثقافة اليونانية قد بدأت ازدهارها الفريد في ظل التأثير السامي (نسبة إلى الساميين) وأنها مدينة بموقعها الذي تسنمته لاحقاً في شرقي المتوسط للثقافات الشرقية المجاورة لها، يسعى الثاني منهما إلى الكشف عن جذور الحضارة الكلاسية، ويردها إلى الأصول الأفرو-آسيوية ويعني بها على وجه التحديد حضارات بلاد النيل والشام والرافدين التي حجبت وبشكل منظم منذ القرن الثامن عشر بدواع عرقية عنصرية . في حين يناقش الثالث منها ما يعثر عليه من مشابهات وتأثيرات لأدب بلاد الرافدين غفي الأساطير اليونانية ولاسيما في ملحمتي هوميروس وشعر هسيود ، متفحصاً طبيعة التأثير الرافدي في الأعمال الدينية الأسطورية اليونانية، ومبيناً أن معرفتنا الأفكار والمتخللات الرافدية يمكن أن تنمّي فهمنا لتراتيل هوميروس لأبولو وأفروديت وأثينا، ولأعمال هسيود.

والدين الغربي للحضارات الشرقية لا يقتصر على العصرين البدائي والقديم، بل يشمل كذلك العصور الوسطى (أو عصور الظلمات) التي لا يماري أحد اليوم في الدين الأوربي فيها للحضارة العربية الإسلامية التي كانت الحضارة المهيمنة في شرق العالم القديم وغربه. وهاهو إ، ل، رانيلا يكتب في مؤلفه ذي العنوان الموحي «الماضي المشترك:أصول الآداب الشعبية الغربية»:

كـتاب جـاك غـودي ذي العنوان الموحي «الشـرق في الغـرب»[١٢] (١٩٩٦)، الذي يكشف فـيه زيف دعوى فـرادة الغرب وتفـوقه حـتى في الأمور التي يرى فـيهـا سر تقدمه، عندما يبيّن أنه مدين فيها للشرق؛ وكـتاب فريد داليمير «ما وراء الاستشراق: مقـالات في الحوار عبـر الثقـافات»[١٢] (١٩٩٦)؛ وكتـاب ج ، ج ، كلارك «تنوير شرقي: الحوار ما بين الفكـرين الآسيوي والغربي»[١٣] وغيرها من الكتب التي تؤكد أن ليس ثمـة من ثقافة صـرفة، وأن جـميع الثـقافـات مولّدة Hybrid، وأن «عبـقرية الغرب» المزعومة مجرد سراب.

ذلك أن الحضارات الإنسانية (التي هي جـملة المعارف والعلوم والفنون الجميلة والتطبـيقـيـة والصناعات وغـيرها مـن ناتج النشاط البـشـري)، ومهـما أغـرقت في «تفردها» و«أصـالتها» هي حـضارات مولّدة، وأنهـا، ولو نسبت إلى أمة مـحددة، أو شعب محدد، أو قارة محددة، أو جهة من جهات العالم القديم، أو عقيدة من العقائد السمـاوية أو الأرضية، ليـست في نهاية المطاف غـير حصـيلة التفـاعل والتلاقح بين الذات والآخر أكـثر مما هي ناجـمة عن عـبقـرية خالصـة صافيـة لم يداخلها عـنصر خارجي أجنبي عنها[١٤].

ومعنى هذا أن أحداً لا يستطيع أن يزعم اليوم أن حضارة ما، مهما كانت منزلتها في نظر أصـحابهـا، أو في نظر الآخرين، تسـتطيع أن تدعي لنفـسهـا مكانة متـميـزة تستأثر بـها دون سائر الحضارات، أو أن تنظر إلى نـفسها نظرة السيـد السامي وتنظر إلى غيـرها نظرة العبد؛ ومـعنى هذا أيضاً أن المعرفـة الإنسانية جـهد إنساني مشـترك تعاقـبت عليه الأمم والشعـوب، كل في مرحلة ما من مـراحل نموها وتطورها، وأنها لذلك بحيرة مشـتركة يغرف منها من يشاء، ويستقي منهـا من يريد،بوصفها الموروث الإنساني المشترك.

لقد كانت الحـضارة الإنسانية عبـر العصور، وباختلاف الأمـكنة والبقاع، وعلى تنوع صنّاعـها، نتـاج «شراكة إنسانية غـير مباشرة»، أسـهمت كل أمة أو شعب فـيها بمقدار إلى أن بلغت مـا بلغته في عصرنا الحـاضر الذي يشهد لوناً أنانيـاً من الشراكة التي يفيد منها العالم المتقدم وحده.

والحقيقة أن الناظر إلى المشاريع البحثية في مختلف المؤسسات الجامعية والعلمية والبحثـية المتقدمة ولاسيـما في دول الشمال، يمكن أن يدرك بسهولة أنهـا قائمة على شراكة فـعلية بين مختلف الأمم والشعـوب. فالعنصر البشري– وهو العـامل الأكثر

خطورة في مشاريع البحث العلمي- في هذه المؤسسات ينتمي أفراده إلى أقطار مختلفة من الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولطالما شكت دول العالم الثالث، ودول الجنوب، من هجرة الأدمغة والعقول من ديارها إلى دول العالم الأول ،أو دول الشمال، مثلما شكت من احتفاظ هذه الدول بموفديها إلى الدول المتقدمة علمياً وتقنياً للدراسة والتأهيل تغويهم بشتى السبل المادية والمعنوية للبقاء فيها والإسهام في تنمية المعرفة في حقول تخصصهم. هذه التنمية التي تقوم على شراكة بين منتجي المعرفة بصرف النظر عن جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو وطنهم، وإن كانت على حساب دول الجنوب التي تنفق فيها وبعبارة أكثر دقة تخسر فيها خير ما خبأته لمستقبلها من أموال وعقول توظف في نهاية المطاف في إنتاج المعرفة التي توضع بداية في خدمة الدول المتقدمة، وبعدها تباع ويتّجر بها تطبيقات ومخترعات وتجهيزات وآلات تحقق رخاءً خرافياً للمجتمعات التي تنتجها وتحتكر للأسف مرتكزاتها المعرفية والعلمية وتصنفها على أنها معلومات استراتيجية لا تنقل إلا إلى الدول الحليفة أو الصديقة أو التي تدور في فلك الدول المنتجة للمعرفة.

ولذا فإن من الطبيعي أن نعزز هذه الشراكة بأن نجعلها «شراكة مباشرة» واضحة نخطط لها ونعدّ وننفذ كما نفعل في أنواع الشراكات الأخرى التي نروّج لها اليوم من مثل «الشراكة الأوربية المتوسطية» وغيرها. وبالتالي فإن علينا:

- أن ندعو إلى شراكة معرفية بين منتجي المعرفة والعلم في الشرق والغرب معاً، في الجنوب والشمال معاً، وفي كل أرجاء العالم.
- وأن ندعو بالمقدار نفسه إلى توظيف حصيلة هذه الشراكة وما تنتجه من معرفة في خدمة الإنسان بصرف النظر عن جنسه ولونه ولغته ودينه وسنه.
- وأن نحارب مبدأ احتكار المعرفة تحت أية مظلة يحتمي.

وبعبارة مختصرة لنصدع بدعوة جديدة هي الشراكة المعرفية.

صفوة القول

ويبقى في نهاية المطاف السؤال الأكثر أهمية وهو : على أي أساس نودّ لهذه الشراكة أن تقوم بين منتجي المعرفة من مختلف الأمم والشعوب ؟

لقد تبين لنا بكل وضوح أن الشراكة المعرفية حقيقة من حقائق حياتنا الإنسانية في الماضي والحاضر، وأنها تكاد تكون الأمل الأكثر وعداً بمستقبل أفضل للبشرية.

ولهذا فـإن علينا أن نفكر في هذه الشراكة تفكيـراً جاداً ونرتقي بها تخطيطاً وتنظيـماً وتنفيذاً وفاعلية بغـرض خدمة مصالح جميع الأطراف التي تجمع هذه الشـراكة فيما بينها. كما أن هذه الشراكة ينبغي أن تؤسس على قاعدة من الثقة المتبادلة التي لا تتأتّى إلاّ من خلال تمسّك جـميع الأطراف بالمبـادئ والقيم والمعاييـر الإنسانية، أو، بعـبارة أخرى، من خلال إقامة هذه الشراكة على أساس أخـلاقي يجسّد حصيلة ما أجمعت عليه البـشرية من قيم عـبر الزمان والمكان، وبعبـارة أخرى إن كل ما تسـعى إليه هذه الشراكة ينبـغي أن يكون للجميع : تقدماً ورفـاهية وخيراً وديمقراطيـة وأمناً وسلاماً، وعندها يكون كل منا بخير مادام جاره ينعم بالخير نفسه.

الحواشي

(١) من أجل تفصيلات أوسع حول مفهوم «الخارجية» انظر:

Ann Jefferson," Bodymatters: Self and Other in Bakhtin, Sarter an Barthes", in Bakhtin and Cultural Theory, edited by Ken Hirschop and DavidShepeherd (Manchester University Press, Manchester, 1989), pp.154-55.

(٢) حي بن يقظان لابن سينا وابـن طفيل والسهروردي، تحـقيق وتعليق أحمـد أمين (دار المدى، دمشق، ٢٠٠١)، ص (١٢٤).

(٣) المرجع نفسه، ص (١٢٥).

(4) Walter Burkert,

The Orientalising Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age, translated by Margaret E. Binder and Walter Burkert. (Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1992)

(5) Martin Bernal,

Black Athena: the Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization. Volume I, The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985 (Vintage Books, London, 1991)

(6) Charles Penglase,

Greek Myths and Mesopotamia : Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod (Routledge, London,199

(٧) أ.ل.رانيلا، الماضي المشترك بين العـرب والغرب: أصول الآداب الشـعبـية الغربيـة، ترجمـة د. نبيلة إبراهيم، مراجعة د. فاطمة موسى (عالم المعرفة، ٢٤١، يناير/ كانون الثاني ١٩٩٩)، ص (١١).

(8) Reinhard MAY,

Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his words, translated with a complementary essay, by Graham Parkes (Routledge, London, 1996).

(9) Harold COWARD,

Derrida and Indian Philosophy (State University of New York Press, New York, Albany, 1990).

(10) Graham PARKES (ed.),

Nietzsche and Asian Thought (the University of Chicago Press, Chicago and London, 1991

(11) Jack GOODY,

The East in the West (Cambridge University Press, Cambridge, 1996)

(12) Fred DALLMAYR,

Beyond Orientalism: Essays on Cross-cultural Encounter (State University of New York Press, New York, Albany, 1996).

(13) J. J, CLARK ,

Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought (Routledge, London, 1997).

(١٤) من أجل مزيد من التفصيلات حول فكرة الشراكة المعرفية يحسن بالقارئ العودة إلى:

Abdul-Nabi Isstaif " Partnership in the Realm of Knowledge", in Cultures in Colours: The Heritage of the Ottoman Empire and the Austro- Hungarian Monarchy in the Orient and the Occident, edited by Valeria Heuberger, Genevieve Humbert-Knitel and Elisabeth Vyslonzil (Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001), pp.39-48.

وله أيضاً بالعربية: «نحن والغرب: من «صدام الحضارات» إلى «الشراكة المعرفية»، الآداب (بيروت)، السنة ٤٨، العدد ٣/ ٤، آذار(مارس)- نيسان (ابريل) ٢٠٠٠، ص ص (٤-٨).



أولوية المنهج الوصفي في الدراسة المصطلحية

عبدالحفيظ محمد الهاشمي ◆

تمهيد :

أخذت الدراسة المصطلحية تستأثر باهتمام كبير من الباحثين والدارسين، بعدما أكدت حضورها على مستوى البحث العلمي والأكاديمي، فامتدت أفقيا وشملت مجموعة من الحقول المعرفية المرتبطة أساساً بعلوم الإنسان كما امتدت عموديا لتسبر أغوار هذه الحقول، وتقدم نتائج طليعية للوصول إلى حقائقها ودقائقها

وليس من قبيل التقّول الادعاء أن دراسة المصطلح عودة إلى الواقع العلمي الصحيح، وكشف لغطاء الغفلة المعرفية التي شملت كثيراً من الدراسات والبحوث سنين عددا، كما أنه ليس من التزيد الحكم بمصداقية الدراسة المصطلحية في تقويم أولوية البحث العلمي .

وعليه فإننا من هذا المنطلق حريصون أن تجد هذه الدراسة وضعها الطبيعي وسبيلها الأمثل لتعطي أكثر وتحقق ما انتدبت همتها له .

في ضوء هذا التصور أتوخى التنبيه إلى خصوصية الدراسة المصطلحية عبر ما يحقق هدفها ويجنبها العثار، وذلك من خلال المنهج الكفيل بحل عقدها، وفك

◆ أكاديمي وباحث من المملكة المغربية .

مغالقها، لأن مشكلة المنهج كما يقول الأستاذ الشاهد البوشيخي : «هي مشكلة أمتنا الأولى ولن يتم إقلاعنا العلمي ولا الحضاري إلا بعد الاهتداء في المنهج للتي هي أقوم، وبمقدار تفقهنا في المنهج ورشدنا فيه يكون مستوى انطلاقنا كماً وكيفا»(١)، ومنهج الدراسة المصطلحية لابد أن يتلاءم وخصوصيتها، ويتجانس مع مقوماتها، حتى لا تسقط النتائج ضحية التمحل والإجحاف .

يقول لانسون : «ليست هناك مناهج تصلح لكل شيء، وإنما هناك مبادئ عامة، وفيما عدا ذلك فكل مشكلة خاصة لا تحل إلا بمنهج خاص يوضع لها تبعاً لطبيعة وقائعها والصعوبات التي تثيرها»(٢) .

فما هو إذن منهج الدراسة المصطلحية ؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لابد من تحديد أولى لمصطلحي : المنهج والدراسة المصطلحية .

أولاً : تعريف المنهج :

من خلال تتبعنا للفظة «منهج» أو «منهاج» في المعاجم اللغوية القديمة(٣)، نلاحظ أنها وردت أحياناً بمعنى الطريق(٤)، وأخرى بإضافة الواضح أي الطريق الواضح(٥)، وبهذا المعنى الأخير ترددت أيضاً في بعض معاجم الاصطلاح(٦)، وهذا ما عناه رب العزة من خلال قوله تعالى : ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾(٧)، «فالمنهاج هو الطريق الموصل للغاية ووضوحها وتمامها وكمالها»(٨)، إلا أن مصطلح «المنهج» لم يظل حبيس هذا التعريف الفطري(٩)، بل تجرد من بساطته بعد تطور العلوم والمعارف، وتداخل حقولها، وكذا بسبب الرغبة في تنويع الانتاجات المعرفية، والسمو بها إلى الدقة والموضوعية، فلبست حقيقته أكثر من ثوب، ومد نفوذه في أكثر من صوب، وبدأت مسؤولية تحديده ترهق كل كاهل، ومشروعية تطبيقه تحرج كل داخل، فتعددت له التعريفات، ومضت تلهث في حصر أدواته الاستعمالات، من ذلك ما أشار إليه حسن عبد الحميد عبد الرحمن مستفسراً في قول : «ما الذي نقصده على وجه التحديد - حين نستخدم لفظ «منهج» أو «منهجية» ؟ هل المقصود هو مجموعة العلميات العقلية المنطقية من قياس شبه واستقراء واستنباط ... إلخ . تلك العمليات التي يلجأ إليها العقل البشري لاكتساب المعرفة والبرهنة على الحقيقة

؟ أم المقصود مجموعة الوسائل والخطوات الإجرائية العملية التي ينتقل الباحث بحسبها من مرحلة إلى أخرى خلال بحثه ؟ وهذه الوسائل تختلف - بطبيعة الحال - من علم إلى آخر، أم المقصود - أخيراً - «بالمنهج» الطريقة الخاصة بكل باحث في طرح وتناول المشكلات الموضوعة قيد البحث ؟ .. »(١٠)

وبينما يتردد حسن عبد الحميد عبد الرحمن في الخروج بجواب من أسئلته الحائرة، تعمد منى عبد المنعم أبو الفضل إلى استلهام المعنى القديم معتبرة المنهاجية «علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال»(١١)، ويجعله محمد السرياقوسي «بالتأكيد هو أقصر طريق معبد محدد المعالم يوصل إلى شيء مطلوب الوصول إليه على نحو أيقن وأسهل وأسرع»(١٢)، أما محمد سعيد البوطي فهوي يرى أن «المنهج ليس أكثر من ميزان يلجأ إليه الإنسان، في تقويم أفكاره، ابتغاء التأكد من صحة قراراته، وسلامتها من الشوائب والأخطاء»(١٣) . وهكذا تنوعت التحديدات حتى أصبح معنى اصطلاح «المنهج» الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة(١٤) . ومن ثم أصبح العلم الذي يبحث في الطرق التي يستخدمها الباحثون لدراسة المشكلة والوصول إلى الحقيقة هو «علم المناهج»(١٥) وطبعاً «لا تصبح كلمة «منهج» عملية إلا ذا فهمناها مرتبطة بموضوع أو ظاهرة محددة»(١٦) .

ثانياً : تعريف الدراسة المصطلحية :

إنها الدراسة التي تتخذ المصطلح موضوعاً لها، وتسعى إلى «ضبط المعرفة العلمية .. وإعادة صياغة النماذج اللغوية في أنساق دلالية وعلائقية»(١٧) .

الدراسة التي تتوقف عند المصطلح في دقائق مكوناته وأصوله المرجعية لاستجلاء القصد منه لإزالة التباسه، الدراسة التي تمكن من الدخول الطبيعي إلى العلوم وفهمها فهماً سليماً ما أمكن الدراسة التي تستلزم فيما تستلزم أيضاً وجود على ضرورة استلزام الاسم للمسمى، وتكشف فيما تكشف عن الجهاز المصطلحي والرؤية الكامنة خلفه(١٨) . الدراسة المصطلحية هي الدراسة التي تسعف في تذوق وفهم الجوانب الإبداعية في النص وتحدد درجته العلمية والفنية، وتقدم المحصلة

النهائية في التعامل مع الأثر المدروس .. إنها «السبيل الأسلم الذي يؤهل للخوض في الأسس المعرفية للعلم والنظم في الجهات المحيطة به المغذية له، والتي عليها يعول في تأسيسه ووجوده»(١٩) .

إنها باختصار الدراسة التي ترفع شعار الوضوح والدقة والضبط، وتلتزم به لحين رفع المتلبسات وحل الإشكالات المعترضة للفهم السليم، فتتبين قرائن الاستعمال المصطلحي بغير مواربة ولا احتيال ... وتزيح الغموض الكثيف الذي يلف النصوص، بفعل تراكم المفهومات المتعددة التي يمكن أن تتحملها جراء الاستعمال المكثف لمصطلح ما على أوجه مختلفة ..

من هذا المنطلق فإن البحث فيها لا يمكن أن يعتمد على الموهبة العلمية أو القدرة الواسعة على الإطلاع فحسب، وإنما لابد فيها من التزام بقواعد وضوابط منهجية خاصة قمينة بأن تبلغ بها غايتها في الفهم والتفسير والقدرة على توقع الظاهرات(٢٠) .

فما هو إذن منهج الدراسة المصطلحية ؟

ثالثاً : منهج الدراسة المصطلحية :

رغم أننا لا نختلف مع الطاهر وعزيز في «أننا نعيش - كما قيل - مرحلة تعددية لا يستطيع فيها أي منهاج أن يزعم لنفسه السيادة والتفرد بأي مجال»(٢١)، لأنه «لم يعد من الممكن الإيمان بوجود منهاج قائم على مبادئ دائمة يلزم الخضوع لها قيما يتعلق بمسائل العلم»(٢٢)، كما «أن المقاييس المنهجية ليست في مأمن من كل نقد إذ يمكن إعادة فحصها وتحسينها وتعويضها بأفضل منها»(٢٣) .

إلا أنه و «كمبدأ عام للتنهيج على الباحث أن يتبنى منهجاً أساسياً ويكمله إذا اقتضت الضرورة بمنهج أو منهجين آخرين بصفة تكميلية»(٢٤)، وفي واقع الدراسة المصطلحية ما دام البحث في المصطلح في بدايته فإنه لا يمكن أن يتجاوز بحال من الأحوال المنهج الوصفي الذي يتيح إمكانية ضبط التعامل مع النص في إطار الحدود التي تنبثق من النص ذاته وليس من خارجه، وبناء عليه يؤدي إلى نتائج مرضية سواء على مستوى الكم أم الكيف، فهو من حيث الكم يكشف عن واقعية النص وأبعاده الدلالية المختلفة، وهو من حيث الكيف يؤطرنا في المجال المعرفي للنص(٢٥) .

وهذا ما يجرنا بدءً على تحديد وتعريف المنهج الوصفي كما هو في البحث

العلمي .

أ - المنهج الوصفي :

يقول حسن عبد الحميد عبد الرحمن : «وأهم ما تتميز به المرحلة الوصفية، والتي هي المرحلة الأولى في تاريخ كل علم هو كونها مرحلة التراكم المعرفي الأولي، الذي تنطلق منه في بناء العلم»[٢٦] ويقول أيضاً - والحديث دائماً عن المرحلة الوصفية-: «هي المرحلة الأولى في قيام أي علم، وفيها يقوم العقل البشري بوصف مختلف ظواهر العلم وموضوعاته بهدف تصنيفها في مجموعات متشابهة توطئة لوضعها موضع التجريب في المرحلة اللاحقة من تطور العلم ..»[٢٧] .

المنهج الوصفي إذن خطوة أولى في كل مجال معرفي يتأسس، لأن طبيعة الدراسات الوصفية أنها تكشف في معظمها عن ماهية الظاهرة والظواهر المختلفة، والمنهج الوصفي منهج عام يحوي أشكالاً من المناهج الفرعية منها :

١ - منهج المسح :

الذي يعتبر واحداً من المناهج الأساسية فيه وهو عملية نتعرف بوساطتها على المعلومات الدقيقة المتعلقة بموضوع البحث، ويعتمد على تجميع البيانات والحقائق، وليس قاصراً على مجرد الوصول إلى الحقائق والحصول عليها .. ولكنه يمكن أن يؤدي إلى صياغة مبادئ هامة في المعرفة ... كما يمكن أن يؤدي إلى حل للمشاكل العلمية، ويمكن من اكتشاف علاقات معينة بين مختلف الظواهر التي قد لا يستطيع الباحث الوصول إليها بدون مسح[٢٨] .

٢ - منهج دراسة الحالة :

ويهتم بجميع الجوانب المتعلقة بالشيء المدروس، ويقوم على التعمق في دراسة المعلومات المرتبطة بمرحلة معينة من تاريخ حياته أو دراسة جميع المراحل التي مر بها، وتتضمن طريقته التحليل الشامل والدقيق للتطور ووضع الشيء المدروس، ويختلف هذا المنهج عن منهج المسح في أن دراسة الحالة تتطلب الفحص التفصيلي لعدد قليل وممثل من الحالات .. ولكن دراسة الحالة لا تتطلب - كما هو الحال في المسح - تجميع البيانات الكمية من عدد كبير من الحالات[٢٩] .

٣ - منهج الإحصاء :

وهو الذي يزودنا بطريقة لتصنيف البيانات التي جمعت في دراسة ما، فالإحصاء كما يعرف كل باحث يتضمن شيئاً من الرياضيات، وإذا ما أخذت الرياضيات في الاعتبار بالطريقة المناسبة فإنها ستشكل لغة تشبه اللغة الإنجليزية أو الفرنسية ...[٣٠] وعلى هذا فإننا نستطيع الحديث عن الإحصاء باعتباره لغة وصفية يهدف إلى تقرير درجة الدقة التي تبدو عليها البيانات والاستنتاجات الخاصة بدراسة ما . «وهناك وظيفة أخرى للإحصاء في البحث قد تكون أكثر قيمة، ألا وهي رسم استنتاجات عامة من البيانات من أجل تشكيل تعميمات يمكن الاعتماد عليها، ومن أجل اختيار صلاحية مثل هذه التعميمات»[٣١] كما أن الإحصاء لا يستطيع أن يكون في عون الباحث ودراسته، إذا كانت هذه الدراسة تعاني من الأخطاء الداخلية في تصميم البحث نفسه[٣٢]، لكن «يجب أن نشير إلى أن الطرق الإحصائية تستخدم بفعالية عادة بالنسبة للمواد ذات الطبيعة الكمية .. وعلى ذلك فإن معرفة الإحصاء تكون مفيدة في منهج المسح ولكن الإحصاء مهم بالنسبة لمناهج البحث الأخرى كذلك»[٣٣]، وعلى كل حال يقول أحمد بدر : «إن استخدام الحسابات الإحصائية، تجعلنا نقرر باطمئنان قبول النتائج المبنية على البيانات المجمعة أو القيام بمحاولات أخرى في للوصول إلى نتائج نهائية قاطعة»[٣٤] .

٤ - الوصف المستمر على مدى فترة طويلة :

وهي دراسة تتبعية لمراحل معينة من النمو أو التطور .

٥ - المنهج التحليلي :

ويتبنى كقدرة لشرح أغلب العلوم الخاصة به، وهي التي تعتمد على قواعد أو أنسقة محددة ترتكز عليها في التحليل كالعلوم القانونية واللغوية والاقتصادية[٣٥]، ويعطي أولية للقواعد والأنسقة التي يحلل في ضوئها شارحاً لها أولاً، ثم يحدد في باب تال الظاهرة أو القضية موضع البحث حجماً وأبعاداً، وينتهي بمقارنة بين القضية موضوعٍ البحث أو الظاهرة، وبين القاعدة أو التنسيق، ليحقق الهدف الذي من أجله يبحث[٣٦]، غير أن المنهج يمكن أيضاً أن يشكل بذاته جهازاً مستقلاً ضابطاً للبحث بشروطه وأدواته سواء بمعية مناهج أخرى مكملة أم بإمكانياته الخاصة.

إن هذه المناهج بطبيعتها تتكامل متعددة ومتنوعة على أساس أن يكون هناك منهج مساند في التصور العام لمخطط البحث تصميمه[(٣٧)] .

فالمنهج الوصفي بعد هذا الاستعراض المقتضب لبعض فروعه «يعتمد على تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتحليلها وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة[(٣٨)] .

ب - واقع المنهج الوصفي في الدراسة المصطلحية :

وصفيته تتجلى في كشفه أو في محاولة كشفه عن المراد من المصطلحات في المتن المدروس أو المتون المدروسة في فترة زمنية بعينها ليست ذات امتداد تاريخي، أما إذا وجد الامتداد التاريخي فإنه لا بد أن يصحب المنهج الوصفي المنهج التاريخي، لأن المصطلح قطعاً سيكون خضع لضرب من التطور، إما في الدلالة وإما في الاستعمال، اتساعاً وضيقاً ومشتقات ... إلخ، وهذا المنهج لا يمنع صاحبه من أن يقارن بين الدلالات لألفاظ في المؤلف نفسه أو في المؤلفات التي لكاتب مثلاً، أو بين الاستعمال الذي استعمل لدى الشخصية المدروسة، والاستعمال الذي استعمل به لدى غيره لكن ينبغي أن تكون البؤرة دائماً هي الدلالة الاصطلاحية للمصطلح في المتن المدروس أو لدى الشخصية المدروسة، هذه هي البؤرة وما سواها من الهوامش يكون في الهامش، ويكون بقدر خدمته للموضوع المدروس لا لأنه هدف في ذاته إذ مرحلة المقارنات تأتي بعد، والمنهج المقارن في الدراسة بين الدلالات يراد به أساساً مقارنة الدلالة في الحقل المعرفي المدروس كالنقد العربي مثلاً، وغير النقد العربي فهو إذن مرحلة تأتي بعد المرحلة الوصفية والمرحلة التاريخية، أما المقارنات داخل النقد العربي لا ندخلها ضمن المنهج المقارن .

الوصفية أيضاً لا تعارض ولا ينبغي أن تعارض التوقف عند تحقيق بعض النصوص، أو نقد بعض النصوص أو التاريخ لبعض الدلالات التي النصوص نفسها الموجودة في الكتاب تسمح بها، مثلاً الكتاب في بداية القرن الرابع، لكن لنفرض أن فيه نصوصاً تعود إلى القرن الثالث ونصوصاً إلى القرن الثاني ونصوصاً إلى القرن الأول وأخرى استعملت في العصر الجاهلي استعملت بعض المصطلحات، وإن كان قد ظهر ضرب من التطور في دلالة المصطلح عبر هذه النصوص إذا صنفت ضمن الكتاب فينبغي تسجيلها في الواقع من باب الأمانة في وصف المصطلح داخل

الكتاب نفسه .

الدراسة المصطلحية للمصطلح تعني أنها تكوين بطاقة هوية للمصطلح داخل المؤلف، أي أنها تعنى بتشخيص وبلورة وبيان وتوضيح كل ما له صلة بالمصطلح في ذلك الكتاب من أي جهة ، وهنا تنطرح العلاقة التي للمصطلح، وتنطرح الخصائص، علاقات الائتلاف، وعلاقات الاختلاف، المصطلح ضد المصطلح الفلاني، المصطلح بينه وبين الآخر عموم وخصوص مطلق، بينه وبين المصطلح الفلاني تقاطع من وجه عموم وخصوص من وجه .. إلخ .

كذلك الخصائص التي هي صفات معينة أو أحكام معينة خاصة بهذا المصطلح لا نجدها في المصطلح الآخر تميزه عن نظيره سواء التميز في الدلالة أو في الاستعمال، كذلك ما استعمل من مشتقات من المادة، وضمائم في المصطلح الواحد في المستعمل الواحد من المادة، أي كيف تركب سواء الضميمة الوصفية أم الضميمة الإضافية أم الضميمة الإسنادية، أم أي نوع من أنواع الضمائم ؟

أيضاً أشكال التركيب التي ركب عليها المصطلح وظهرت واستعملت استعمالاً اصطلاحياً كل هذا أيضاً داخل في بيان بطاقة الهوية للمصطلح وداخل في الدراسة الوصفية وفي الدراسة المصطلحية للمصطلح .

إن أهمية المنهج الوصفي في الدراسة المصطلحية تتجلى في الكشف عن الواقع المصطلحي في المتن المدروس، والكشف عن الواقع الدلالي والمعنوي لهذه المصطلحات في جانبه الجزئي والكلي، ومن شأن دراسة كهذه أن تحقق للمصطلح ضمن متن محدد جملة من النتائج الإيجابية أهمها :

١ - ضبط عناصر المتن المدروس بطريقة علمية أو اقرب بكثير إلى العملية والموضوعية، وذلك لكونها تستند في الأساس على الاستقرار والاستقصاء دون إغفال شارد أو نافر إلا ما لا غناء فيه ولا فائدة أو سها عنه الفكر وأخطأه النظر .

٢ - ضبط العلاقات التركيبية القائمة بين العناصر المصطلحية المحصاة، مع التركيز خاصة على علاقات التضاد والترادف، والتقابل والتناظر، والعموم والخصوص، والاقتران والتعاطف والإطلاق والإضافة ... إلخ. ومن شأن هذه العلاقات المختلفة أن تساعد على بلورة فكر بنيوي ونسقي ينظر إلى المصطلح في كل مظاهره، وعلاقاته، معتبراً المعجم كالمادة الواحدة، والمادة كالمصطلح

الواحد، وفي ذلك من التكثيف والتدقيق ما فيه .

٣ – ضبط الدلالات المستنبطة من خلال التتبع الدقيق لجزئياتها ومراعاة سياقاتها النصية، الشيء الذي يساعد على استخلاص أحكام تقريرية تنعت المصطلحات والقضايا استناداً إلى حقائقها الوجودية والواقعية .

٤ – ضبط عملية المقارنة بين المصطلحات والنصوص من خلال :

أ – المقارنة الداخلية النصية .

ب – المقارنة الخارجية بين بعض نصوص المتن المدروس ومصادرها الأولى على مستوى التوثيق ومراعاة السياق النصي في المتنين معاً، والتركيز بالأساس على متن الكتاب المدروس، إلا عند الضرورة القصوى، كأن يكون النص غامضاً في هذا الأخير، فيعمد إلى أصله لرفع غموضه أو التباسه(٣٩) .

وبعد هذا وبه يستطيع الباحث تكوين بطاقة هوية عن كل مصطلح من المصطلحات المدروسة بشكل يحدد عناصره ويجلي مجالاته، ويكشف أحواله ومواصفاته وخصائصه في نسق نصي واحد، دون الانسياق مع الفكر أو المنهج التاريخي الذي لم يحن أوانه، لأن المنهج التاريخي طريقة بحث نعني بها «تبن مبسط لحركة التاريخ في كل الظواهر الإنسانية والطبيعية، ونعني بحركة التاريخ : الثلاثية التي يمكن أن نبسطها من باب التقريب في تساؤلات ثلاثة مرحلية : كيف نشأ؟ كيف تطور؟ كيف آل؟ بمعنى أي ظاهرة تخضع في بحثها للمراحل الثلاث، كيف نشأت الظاهرة ثم كيف تطورت، ثم كيف آلت، أي ما هي النتائج والآثار التي ترتبت عليها؟(٤٠) .

ولا يمكن البدء به «(منهجياً) لأن رصد التطورات يقتضي عقلاً العلم بالمتطور في كل خطوة من تلك الخطى، بل لكل مكون من مكوناتها مؤلفاً أو مؤلفاً، فهل فعل ذلك قبل التاريخ للمصطلحات؟»(٤١)، و «(علمياً) لأن تلك الدراسات وذلك الرصد للتطورات لن تكون نتائجه علمية بالمعنى الصحيح للكلمة، إلا إذا استوفى شروط الدراسة العلمية وأولها – لا شك – الاستيعاب التام للمادة، ولا سبيل إليه هنا بغير الإحصاء»(٤٢) . فالإحصاء يمدنا بوسيلة فعالة لوصف البيانات والمعلومات التي تجمعت أثناء الدراسة، هذا وتصف البيانات الإحصائية سلوك المصطلحات أو صفات المصطلحات وذلك بناء على دراسة محددة من الحالات السياقية ويمكن الوصول إلى التعميمات عن طريق تجميع الملاحظات والقياسات لعدد من تلك

الحالات .

خاتمة :

يقول الأستاذ الشاهد البوشيخي : «فهل فهرست فعلاً جميع أماكن ذكر المصطلح، في جميع المصادر، ولدى جميع المؤلفين، وعبر جميع القرون؟ ثم إن فهرست بإحصاء آمين فهل خضع كل نص فيها للتحليل والتعليل اللازمين؟ وهل تم تركيب الصور الكلية لتاريخ كل مصطلح؟ إن المنهج التاريخي في دراسة المصطلحات مهم جداً إذا جاء في إبانه وبشروطه وإلا فلا سبيل منهجياً وعلمياً إلى اعتماد نتائجه»(٤٣) .

مراجع البحث

* القرآن الكريم .
* «أساس البلاغة» للزمخشري، تحقيق : عبدالرحيم محمود، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م .
* «اصول البحث العلمي ومناهجه» : أحمد بدر، ط/ ٤-١٩٨٤م، نشر وكالة المطبوعات بالكويت، توزيع دار القلم، بيروت لبنان .
* «البحث العلمي مناهجه وتقنياته» : محمد زيان عمر، دار الشروق، جدة ١٤١٠هـ / ١٩٨١م .
* حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة : الرسالة الرابعة والأربعون، ١٤٠٧ - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٦ - ١٩٨٧م . «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي (المنهج في النسق الفقهي الإسلامي)» حسن عبد الحميد عبدالرحمن .
* «في المنهجية والحوار» (من سلسلة إسلاميات) « رشدي فكار، ط/ ٢-١٩٨٣م مطبعة أكدال، الرباط، توزيع مكتبة وهبة بالقاهرة، والمشعل بالمغرب .
* «الكليات : معجم في المصطلحات والفروق اللغوية» : للكفوي، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه : عدنان درويش ومحمد المصري ط/ ١-١٨١٢هـ/ ١٩٩٢م، مؤسسة الرسالة بيروت .
* مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد خاص : ٤، السنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م ندوة : «المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم» .
* «مختار الصحاح» : للرازي، عني بترتيبه : محمود خاطر بك، راجعته وحققته: لجنة من علماء العربية . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م .
* «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، قضايا ونماذج» : الشاهد البوشيخي ط/ ١-١٤١٣هـ/ ١٩٩١م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، توزيع مطبعة القلم .
* «المصطلح النحوي في كتاب سيبوية : دراسة نموذجية» : عبدالعزيز احميد، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، العام الجامعي : ١٩٩٠-١٩٩١ (بحث مرقون) .
* المصطلح النقدي في كتاب: (البرهان في وجوه البيان) لابن وهيب الكاتب» : عبد الحفيظ الهاشمي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، العام الجامعي : ١٩٨٩-١٩٩٠م (بحث مرقون) .

* «المصطلح النقـدي في كتاب (العـمدة) لابن رشيق القـيرواني» : محـمد امهاوش، رسـالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، العام الجامعي ١٩٩١-١٩٩٢م (بحث مرقون) .
* «معجم مفردات ألفاظ القرآن» للراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط : نديم مرعشلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان .
* «معـجم مقاييس اللغـة» لابن فارس، تحقـيق وضبط : عبـدالسلام هارون، دار الفكر للطباعـة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م .
* «مناهج البحث العلمي» عبدالرحمن بدوي، ط/ ٣-١٩٧٧م، نشر وكالة المطبوعات بالكويت .
* «المناهج المعاصرة في الدراسة الأدبية، دراسة نقدية لإشكالية المنهج» سمير حجازي .
* «منهج البحث في الأدب واللغة» : لانسـون ومابيه، ترجمة محـمد مندور، ط/ ٣ فبراير ١٩٨٩م، دار العلم للملايين، بيروت لبنان .
* «المنهج الرياضي بين المنـطق والحدس» : مـحمـد السـرياقوسي، دار الثـقـافة للطبع والـنشر بالقـاهرة ١٩٨٢م.
* «المنهجيـة في الأدب والعلوم الإنسانية» عبد الله العـروي، عبد الحق كيليطو، ع.الفاسي، محـمد عابد الجابري، ط/ ١-١٩٨٦م دار توبقال للنشر، الدار البيضاء .
* «نحو منهـجية للتـعامل مع مـصادر التنظير الإسـلامي بين المقدمات والمعـوقات» : منى عـبدالمنعم أبو الفضل . الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة سلسلة المنهجية الإسلامية ١٣ .

الهوامش

(١) «مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القـديم»، مجلة كلية الآداب بفاس، عدد خاص ٤–١٤٠٩ –١٩٨٨م، أيضاً «مصطلحات النقد العربـي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين» ص: ٢١ .

(٢) «منهج البحث في اللغة والأدب» لانسون وماييه، ص: ٨١ .

(٣) مق، أ، مخ، مص مادة (نهج) .

(٤) كما في : مق : مادة (نهج) .

(٥) كما في : مخ ومص مادة (نهج) .

(٦) ن : كل . ص: ٥٢٤ ومقف. ص: ٥٢٨ .

(٧) سورة المائدة، آية: ٥٠ .

(٨) «نحو منهـاج للتعامل مع مصـادر التنظير الإسلامي بين المقـدمات والمعوقات» . منى عـبد المنعم أبو الفضل المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ص : ١٨٠ .

(٩) الفطري هنا بمعنى الخالص البسيط .

(١٠) «المراحل الارتقائيـة لمنهجية الفكر العربـي الإسلامي» حوليا كلية الآداب بالـكويت – الحولية : ٨ الرسالـة : ٤٤ ص: ١١، ن: كذلك بعض التـعريفـات التي أوردها عمـر محمـد الطالب في كـتابه «منهاج الدراسات الأدبية الحديثة» ص: ١٢.

(١١) «نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي» ...ص: ١٨١.

(١٢) «المنهج الرياضي بين المنطق والحدس»، ص: ١٣.

(١٣) «أزمة المعرفة وعـلاجها في حياتنا الفكرية المعاصـرة»، ضمن المنهجية الإسلاميـة والعلوم السلوكية والتربوية ص: ٥٧.

(١٤) «منهج البحث العلمي»، عبدالرحمن بدوي، ص: ٥.

(١٥) «أصول البـحث العلمي ومناهجـه»، أحمـد بدر ص: ٢٦، «عرف ديكارت المنهج بأنه مـجمـوعة القواعد المؤكدة والسهلـة التي تمنع مراعاتها الدقيقة المرء من أن يفتـرض صدق ما هو كاذب وتجعل العقل يصل إلى مـعرفة حقه بجـميع الأشياء التي يستطيع الـوصول إليها بدون أن يبذل مـجهودات غير نافعة» ن: «المنهج الرياضي بين المنطق والحدس»، ص: ١٣.

(١٦) «المناهج المعاصرة للدراسات الأدبية دراسة نقدية لإشكالية المنهج»، سمير حجازي، ج/ ١ ص: ٦

(١٧) المصطلح النقدي في كتاب «العمدة» لابن رشيق القيرواني، محمد امهاوش، ص: ٤–٥.

(١٨) «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهلين والإسلاميين»، ص: ١٠.

(١٩) «المصطلح النحوي في كتاب سيبوية دراسة نموذجية» عبدالعزيز احميد، ص: ٢٣ .
(٢٠) «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية» - تقديم الطاهر وعزيز، ص: ٥ .
(٢١) المرجع السابق، ص: ٥.
(٢٢) السابق، ص: ٥.
(٢٣) «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية»، ص٥ .
(٢٤) «في المنهجية والحوار» رشدي فكار، ص: ٤٧ .
(٢٥) المصطلح النقدي في كتاب «البرهان في وجوه البيـان» لابن وهب الكاتب عبد الحفيظ الهاشمي - ص: ٦ .
(٢٦) المراحل الارتقائيـة المنهجية الفكر العربـي الإسلامي ... حوليات كلية الآداب بالـكويت، الحولية : ٨، الرسالة، ٤٤، ص: ٢١-٢٢ .
(٢٧) المرجع السابق، ص: ١٢-١٣.
(٢٨) «أصول البحث العلمي ومناهجه» ص: ٣١٧-٣١٨ .
(٢٩) المرجع السابق ص: ٢٤٧ .
(٣٠) «البحث العلمي مناهجه وتقنياته» ص: ٣١٧-٣١٨ .
(٣١) المرجع نفسه، ص: ٣٣٥ .
(٣٢) أصول البحث العلمي ومناهجه، ص: ٣١٩ .
(٣٣) المرجع السابق، ص: ٢٩٧-٢٩٨.
(٣٤) السابق، ص: ٣١٥ .
(٣٥) «في المنهجية والحوار»، ص: ٩٢.
(٣٦) المرجع السابق، ص: ٥١ .
(٣٧) «في المنهجية والحوار»، ص: ٤٢.
(٣٨) «أصول البحث العلمي ومناهجه»، ص: ١٨٢ .
(٣٩) «المصطلح النقدي في كتاب العمدة لابن رشيق»، ص: ١٤ .
(٤٠) «في المنهجية والحوار» ص: ٢٤.
(٤١) «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين»، ص: ٢٧-٢٨ .
(٤٢) المصدر السابق، ص: ٢٨.
(٤٣) السابق، ص: ٢٨.



حقوق الملكية الفكرية من منظور إسلامي

بركات محمود مراد ◆

المقدمة:

شـهدت السنوات الأخيـرة اهتمـاماً كـبيراً يمكن لنا أن نرصـده في كـثيـر من المؤتمرات والأبحاث والمقالات حول موضوع «الملكيـة الفكرية» من مختلف جوانبه، نتيجـة التطورات العالمية الراهنة وكتـجل من تجليات العولمة، ذلك أن حـقوق الملكية الفكرية تكتسب الآن أهمية كبيرة عند وضـع السياسات الدولية والوطنية في الميادين القانونية والاقتصادية والاجتماعية فضلا عن الثقافية.

فقد أصبحت موضوعا يفرض نفسه في العلاقات التجارية والثقافية بين الدول، كما أصبح لها تأثير خطير اقتـصاديا وتكنولوجيا، مما دفع إلى التفكير في البحث عن سبل لتوفـير الحماية القانونية لهـذه الموضوعات مثل براءات الاختـراع والتكنولوجيا الحيوية والتجـارة الإلكترونية والعلامات التجارية إضافـةً إلى حقوق التأليف الأدبي والفني في مختلف المجالات العلمية والإنسانية.

ويقصـد بالملكية الفكرية في مـعناها العام المعاصـر الحقوق التي يوفـرها القانون والمترتبة على أي نـشاط أو جهد فكري يؤدي إلى ابتكار في المجـالات الأدبية والفنية

◆ أستاذ الفلسفة الإسلامية/ قسم الفلسفة والاجتماع، كلية التربية- جامعة عين شمس .

والعلميـة والصناعية، وقد سـعى العالم الغربي - خـاصة في العصور الحـديثة- إلى الاهتـمام بسن القـوانين وتوقيع الاتـفاقـيات التي تحـمي هذه الحقـوق، في ظل ثورة المعلومـات والمعارف، خـاصة في مـجالات التكنولوجـيا الحـيوية، والمواد الجـديدة، وعلوم الفضاء والطاقة الجديدة والمتجددة، والاتصالات الكونية الفائقة.

فإذا كانت هذه الحقـوق الفكرية تشمل مجالات الحقوق الصناعـية، والتجارية، وحقوق التأليف والمصنفات الفنية، فلا غـرو أن يكون الاهتمام بها قد أصبح ضرورة ملحة خاصة في ظل عرض صناعي تجاري زراعي مـتطور، يغذيه العقل وتسيره الآلة وتحكمه التكنولوجيا.

وعلى الرغم من سرعة التحولات التي انتابت العالم المعاصر، وانخراط كثير من دوله في الاتفـاقـيـات المتـصلة بحـقـوق الملـكيـة الفكرية، خـاصـة الدول العـربيـة والإسلامـية، إلا أنه على المستوى الـعقدي والتشـريعي لابد من معرفـة حقيقـة لهذا الأمر، خاصة حين نعالج موضوع «موقف الإسلام من حقوق الملكية الفكرية» فلا بد من الكشف عن البـواعث والدوافع والآليـات التي تتـخفـى وراء هذه الموضوعـات الحيوية المعاصرة، والتي هي في بعض جوانبـها تجليات لظاهرة العولمة، التي اجتاحت العالم في العقود الأخيرة من القرن العشـرين وبداية القرن الواحد والعشرين، خاصة وأن مفهوم «حـقوق الملكية الفكرية» يحمل الآن دلالات غربية كثـيرة، ويسوّق دوليا من أجل استغلاله ماديا وفكريا لصالح الحضارة الغربية المهيمنة.

إن فكرة حمـاية الملكية الفكرية وحق المـؤلف والمبدع والمبتكر علـى النحو الذي يروج له هذه الأيام، وبهذا الزخـم من المتابعة والاهتـمام أثارت اهتمـامنا ببحث هذا الموضوع، خـاصة فيـما يتصل برؤية الإسـلام، وموقفـه التشريعي من هذه الحـقوق، وبخاصّـة إن دخول الدول الناميـة، ومن بينها الدول العربيـة والإسلاميـة في منظومة الحـماية الدوليـة للملكيـة الفكرية يلقى عليـها تبـعات تتـحـملها عند شـروعهـا في الاستفـادة من ثمار العلم والتكنولوجيـا المتقدمة، وهي تبعـات ثقال، إلا أن نقل هذه التبـعات قـد يكون دافعـا لهذه الدول على تشـجيع البحث الـعلمي لديها ومـحاولة توطين التكنولوجيا المحلية التي تواجه مشكلات التنميـة بها اعتمادا على تفتح عقول أبنائها.

مدخل :

إن الحقـوق الفكرية قديمة قـدم الإنسان نفسـه، وعرفهـا منذ بدء حيـاته ورعاها بالتطوير عـلى مـر السنين[١] إلا أنهـا – أي الحـقـوق الفكـرية- قـد برزت بصـورة ملموسة في أعقاب الثورة الصناعية، ثم تبلورت فيما مضي من العقود حتى أضحت من أبرز مميزات هذا العصر الذي نعيش، ومعيار التقدم فيه.[٢]

وقـد جـاء اهتمـام دول أوروبا بهـذا النوع من الحـقـوق مـبكرا جـدا، إذ سنت القوانين لحمايتها[٣]، وجعلت منه مادة تدرس في معاهد العلم والبحث[٤]، وكذلك فعلت معظم الدول العربية[٥]، وإن جاء ذلك متأخرا بعض الشيء[٦].

وفي الحقل الإسلامي، وفي مجال الابتكار الذهني أكد فقهاء الشريعة الإسلامية على أهمية الابتكار بالنسبة للمؤلف[٧]، باعتباره شرطا أساسيا للإبداع الذهني الذي يجب توافره في العالم. فقد اشترط ابن رشد (الجد) في مقدماته[٨] في العالم خمسة شروط هي: الذهن الثاقب، الشهوة الباعثة، العمر الطويل، والخبرة، والأستاذية، وهي شروط أغلبها ضرورية ولا يتوفر الإبداع الذهني، للعالم بدونها.

كما أكد «ابن المقفع» إدراك العرب الأقدمين لأهم خصائص التأليف التي تتمثل في الابتكار أو الإبداع الذهني، ونبـه بصـورة مبـاشرة إلى ضـرورة لجوء العـالم إلى اختـراع المعاني أي التـأليف والابتكار للأمور المحـدثة التي لم يقع قبلهـا أو لـم يسبق سابق كتابتها، لأن الحوادث والوقائع لا تنتهي ولا تقف عند حد.

وهناك تلازم بين اهتمـام الإسلام بالإنسان وأهميـة الفكر، وبالتالي تتأتى أهمـية الملكيـة الفكرية من أهمـية الفـكر حيث يعـد التـفكير أهم مظـهر من مظاهر وجـود الإنسان، إذ بالتفـكير يتبوأ الإنسان المرتبـة السامية ويتـميز عن عالم الحـيوان. كذلك يواجه الإنسـان كل ما حـوله ليكتشف منه مـا يساعـده على التكيف والبقـاء وإنشاء الحضارات. ولقد جـعل الله الإنسان خليفته في الأرض وحـمله الأمانة الكبرى، من أجل أن يحقق مسؤوليـته من خلال التفكير ويقوم بالتكاليف الـتي فرضت عند قبوله تلك الأمانة، قال تعـالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجـبال فأبين أن يحملنهـا وأشفقن منها وحـملها الإنسان إنه كان ظلومـا جهولا﴾[٩] وبهذا يمكن القول إنّ التفكير نعمة وهي فطرة، والإسـلام دين الفطرة، لذا تأتي أهمية صور نعمة التفكير.

وفي مجال الحث على العلـم والانتفاع به نظرت الشريعة الإسـلامية إلى المؤلف أو المبتكر نظرة تقـدير وإجلال، فأصبغت عليـه لفظ العالم، حيث ورد هذا التمـجيد

والتعظيم من شأنه في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، قال سبحانه وتعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾(١٠)، كما أوجبت الشريعة الإسلامية على الناس التعلم والانتفاع بالعالم، ولم يُعاد الإسلامُ التوسع في المعرفة الإنسانية، بل حث أتباعه على البحث والنظر ومعرفة التاريخ والاعتبار بالأمم والأيام، بل حث على أخذ الحكمة من أي وعاء خرجت، لأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق الناس بها.(١١)

وفيما يتصل بتطور الحياة العلمية تركت الشريعة الإسلامية مجالا رحبا واسعا للعقل البشري كي يتحرك في دائرة السنن الكونية والاجتماعية تبعا لثبات أو تغير تلك السنن، وهذا التغيير الدائم في الحياة وما يقابله من تغيير السنن والقوانين اعترف بها الإسلام ولا يريد أن يقف أمامها أو يجمد المجتمع الإسلامي دونها.

وفي سبيل تحريك وتفعيل الفكر الإسلامي داخل ثوابته من الأصول والقواعد العامة عد الإسلام الاجتهاد عملا صحيحا ومحببا في حالتي الصواب والخطأ، بل إنه وعلى الرغم من أن الفقه الإسلامي في عصر الرسالة كان مبنيا على الوحي الإلهي ممثَّلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، إلا أن الرسول ﷺ، كان يجتهد في مسائل معينة تشريعاً لأمته.(١٢)

ومن هنا تأتي أهمية إعمال الفكر والارتقاء بالنظر في الأمور الكونية والطبيعية فضلا عن الأمور الدينية والعقائدية. هذا من ناحية، ومن ناحية الحقوق التي يحرص الإسلام على حفظها وصونها وردها إلى أهلها، فإننا نجد فقهاء القانون الإسلامي قد جروا على تقسيم الحقوق المالية إلى قسمين رئيسيين، الأول: قسم الحقوق العينية، والثاني: قسم الحقوق الشخصية.(١٣)

ومن ثم درجوا على رد الحقوق المالية إلى إحد القسمين المذكورين. إلا أن التقدم والتطور في مختلف مناحي الحياة، قد قذف بحقوق جديدة لم تكن مألوفةً من قبل، مثل حق المخترع على ما اخترع، وحق المكتشف على ما اكتشف، وحق المصمم على ما صمم، وحق الرسام على ما رسم، وحق المؤلف على ما وضع من مصنفات، وذلك في حقول المعرفة المتعددة، من علوم أو آداب أو فنون، سواء تم التعبير عن هذه المصنفات في مظهر الكتابة أو الصوت أو الرسم أو الحركة أو الشكل.

ومن الواضح أن هذا التقسيم الجديد للحقوق يتمثل في حقوق وصفت بأنها تقع على أشياء معنوية أو بعبارة أخرى يتمثل في «حقوق ترد على أشياء غير مادية»

لتعلقـها بإنتاج الفـكر أو ابتكاره أطلق عليها غـير تسمـية، والأكثـر انتشاراً «حـقوق الملكية الفكرية».[١٤]

ويبدو أن ظـهور الملكيـة الفكرية وحقـوقهـا قد برز بصورة مـلموسة فـي القرن التاسع عـشر على هامش الثورة الصـناعية، وقد اكـتمل تبلور تلك الحـقوق في ظل العصـر التكنولوجي الحديث، مما أدى إلى تأكيـد كيانها واسـتقرار نظامهـا القانوني، وقد أضـحت من أبرز مميزات هذا العصر الـذي نعيش ومعيـار التقدم فيـه، وذلك ما يفسـر لنا سر الاهتمام المبكر من الدول بتلك الحـقوق، وقد جاء اهتـمام دول أوروبا الغربية وأمريكا واليابان بهذا النوع من الحقوق مبكرا جدا، وجعلت منها مادة تُدرّس في كليات الحقوق وسنت التشريعات المنظمة لأحكامها.

وقد اتبعت الدول العربية وكثير من الدول الإسلامية دول الغرب في هذا الأمر، فأصدرت التشريعات المنظمة لها، كما أخذت تدرسها في جامعاتها.

وقد شهـدت السنوات الأخيرة اهتـماماً كبـيراً يمكن لنا أن نرصده في كثـير من المؤتمرات والأبحـاث والمقـالات التي تتناول مـوضوع الملكـية الفكرية مـن مخـتلف جوانبه، تبـعا للتطورات الهائلة التي حدثت وتحدث في العـالم الآن، ذلك أن حقوق حمـاية الملكية الفكرية اكـتسبت - وتكتـسب- أهمية كـبرى عند وضع السيـاسات الدولية والوطنية في الميادين القانونيـة والاقتصادية والتجارية والاجتماعـية والثقافية. فقـد أصبـحت الملكيـة موضـوعا يفـرض نفسـه في العلاقـات التجـارية بين الدول، وأصبح لها تأثير خطير اقتصاديا وثقافيا وتكنولوجيا.

ولعلّنا نتوقف هنا لنشـير إلى أن العالم الآن يشهد تطورًا هائلاً علمـياً وتقنياً، مما يفتح الباب أمام موضوعات جديدة، ومجالات تخصص لم يكن العالم منتبهاً إليها، قـد دفع هذا إلى التـفكيـر في البـحث عن سـبل لتـوفـيـر الحـماية القـانونيـة لهـذه الموضـوعات والمجـالات الجـديدة مـثل البراءات العلـميـة، والتكنولوجـيـا الحيـوية وتطبيقـاتها، والمؤثرات الجغرافية والتـجارة الإلكترونية والعلامـات التجارية، والأداء السمعي والبـصري، وقواعد البيـانات، وهي موضوعات ومجـالات تهتم بها الدول المتقدمة في المقام الأول.

وتمتـاز حقـوق الملكيـة الفكرية عن غـيـرها من أنواع الحـقوق بأن لهـا جـانبين، أحدهما: فني باعتباره ابتكاراً فنياً لصاحبها، والآخر: عملي باعتبار أن لصاحبها الحق في استغلال ذلك الخلق أو الابتكار الفني.

وبعبـارة أوسع، فإن حـقوق الملكيـة الفكرية تعطي صاحـبها الحق في أن تنـسب إليه أفكاره، وأن يكون له الحق في اطلاع غـير عليـها، أو عـدمه. كمـا يكون له الحق في تعديله أو الإضـافة إليه، هذا من جـهة، ومن جهة أخـرى فإن حقـوق الملكية الفكرية تعطى صـاحبـها الحق في استـغلالهـا مـالياً، سـواء اتخـذ ذلك الاسـتغلال صـورة الاستعمال أو البيع أو الترخيص لغيره بالاستغلال. فمثلا يحق لصاحب الاختراع أن يقوم باستغلال اختراعه بنفسه أو أن يعهد بذلك إلى غيره.[١٥]

ونطاق الحقـوق الفكرية واسع جـدا، كونها ترد علـى نتاج ذهني أيا كـان نوعه، فمـحلها المعـرفة أو التـعبيـر الذي يملكه شخص مـا، ومع ذلك يمكن ردها إلى أنواع رئيسة هي:

منها الحقوق الصناعية[١٦]، والجديد في العلوم والتكنولوجيا، والتأليف والنشر الفكري والأدبي[١٧].

في الحقيقة يعدّ الاهتمام بحقوق الملكية الفكرية في السنوات الأخيرة، من نتائج العولمة، التي دلف إليـها العالم في العقود الماضـية والأخيرة من القـرن العشرين[١٨] والتي أصبحت واقعـا لا يمكن إنكاره، فقد ظهر مصطلح «الموارد الذهنيـة» ليعبر عن نوعـية بالغـة الخصوصـية من الموارد الـبشرية، أي مـوارد أصحـاب العقـول المفكرة والمبدعـة، وبدء استـخدام هذه الموارد بشكل مـستـقل، وباعتبـاره أكثـر الموارد قيـمة وأهمـيـة وباعتـبـاره مـوردا نادرا قائمـا على النـخبـة القـادرة على تحـويل المكونات والعناصر والأجزاء إلى كل متكامل ومتوافق ومتفاعل.

ومن ثم فإن تجسيد العقلانية، وتفعيل المنهـجية العلمية، تحويل عملية العقلنة من الوعي بالذات إلى عملية تفعيل الذات المبدعـة، وبما يعمل على تعظيم قيمة الإنسان، وبما يعنيه ذلك من أنه العنصـر الفاعل من عناصر الإنتاج، والذي ربما أصـبح يحتاج إلى تأكيد اقتصاديات استخدامه وتوظيفه.

كمـا كان من نتائج العولمة ظهـور رأس المال الثقافي، أو مـا يمكن أن نطلق عليه الموارد الثقافية التي من خلالها لا تنتج الثقافة وحدها، ولكنّها تتداول، وتنتشر وتزداد بشكل ملموس ومـحسوس، ويصـبح رأس المال الثقافي، يمتلك ذلك البـعد الدلالي الذي يقدم الإطار والنموذج الجماعي، القادر على التـفاعل مع حداثة تجاوز الكثيرين مرحلتها إلى ما بعدها، ووضع مفكروهم ومنّظروهم نظريات الطريق الثالث.

ومن ثم احتاج الأمر إلى وعي جديد، وإلى ثقافة جديدة كاملة، لقد أصبح رأس

المال الثقـافي بحكم الاتساع المفـرط للعولمة، قادراً على صنـع وعي ممتد دون توقف، ومن ثم يتحول إلى طاقة تنوير متحررة فتشكل «الضمير الكبير» معه وبه وفيه تتشكل وتتحد القوة والقـدرة السائدة للجماعات البشرية واتجـاهاتها العلمية[١٩] فضلا عن تناقص الفتـرة الزمنية ما بين تحويل الاكتـشاف العلمي أو الفكرة الثقـافية، أو الإبداع الذهني، من مجرد اكتشاف إلى منتـج مطروح للتداول والتعامل معه[٢٠]، والحصول على مردودات وعـائد سريع منه، وبأرباح غـير مـسبوقـة، وبمعدلات إنتـاج وتسويق وتمويل وموارد بشرية غير مسبوقة، ووفق آخر تقنيات، وأحداث الأساليب[٢١].

كل هذا أدى إلى الاتفاقـية المنظمة للملكيـة المعنوية المتصلة بالتجـارة «التريبس» Trab Related Aspects of Inetellectual Property Right Trips وهي من أخـطر الاتفاقـيات، وأكثـرها صعوبة للدول الناميـة، ومن بينها الدول العـربية والإسلامـية، والتي تـم التوصل إليها مع اتفاقية الجات عام ١٩٩٤م والجاتس، وعلى أثرهما جاءت منظمة التجارة العالمية[٢٢] كخلف لهما.

ومن المعروف أن الاعتداء على أي حق من حقوق الملكية الفكرية انتهاك لحقوق مـالك الحق، والمجتـمـعات لا تخـلو من ضعـاف النفـوس واللصـوص والمستـغلين لأعمال غيرهم، وهم الذين يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا، فيأخذون حقوق غيرهم ويقـومون باسـتغـلالها دون ترخـيص أو إذن مسـبق، ويكون هذا الاسـتغلال أيضـا مشوها بحـيث تكون المنتجات المقلدة ذات جـودة رديئة وأسعار بخـسة، وهذا أمر لا خلاف عليه، فيجب أن يعاقب كل معتد.

أما الوجه الآخر من القصة، فإن الشروط القاسيـة والتعسفية التي يمليها صاحب الحق على المستعمل والمقـابل المغالي في تقديره، أمر غير مرغوب فـيه أيضاً، وبالتالي لابد من التوازن ما بين الشـمال والجنوب، وبين الدول المتقدمـة والدول النامية والتي تشمل الدول العـربية والإسلاميـة، خصوصا أن هـذه الثمار، التي يقوم بقطفـها الآن الشمال المتقدم- وعلى رأسه أوروبا والولايات المتحـدة الأمريكية- هي نتيجة أعمال الجنوب التي قام بها في مراحل تاريخية سابقـة، فضلا عن الثروات التي تـم استنزافها - ومـا يزال- كثـير من دول العـالم المتقـدم، وبالتـالي يجب أن يكون المقابل عـادلا وليس مجحفا.[٢٣]

ومن هنا أصبح أمـر الحماية القـانونية للملكيـة الفكرية على الساحـتين الوطنية والدولية أمراً أكثر إلحاحاً في ظل انفـجار ثورة المعلومات والمعارف، حتى أنه لم تعد

تشـرق على الإنسانيـة شـمس يوم إلا ويحرز الإنسـان تقـدماً مـا في فروع المعـارف والعلوم، خـاصة في مجـالات التكنولوجيـا الحيـوية والمواد الجديدة وعلوم الفـضاء والطاقة الجديدة والمتجددة وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات.

أي أن حجم الإبداع الـعلمي والفني والأدبي غيـر المسبوق قـد زاد وتغيـر نوعا بطريقة هائلة وواكب ذلك تطور هائل في تكنولوجيـا نقل المعلومات وتداولها. ومع تقدم تقنيات الاتصال الدولـي أصبح واضحا للمجتمع الإنسـاني أن الحماية الوطنية وحدها لا تكفي إذ قد تتعدد صور الاعـتداء على حقوق المؤلفين خارج أوطانهم في وقت ضاقت فيه المسافات أمام انتقال الأفكار والإبداع.

لقد كانت الحماية الدولية في بداية الأمر تتقرر في التشريعات الوطنية عن طريق النص على مـبدأ المعاملة بالمـثل أي إسباغ الحـماية على المصنف الأجنبي المـنشور في الوطن إذا كـانت دولة المؤلـف تسـبغ نفس الحـمـاية على المصنـف الوطني إذا نشـر لديها.. إلا أن هذه الحـماية الجزئيـة لم تعد كافـية. من هنا ظهرت الحـاجة إلى شكل شامل للحماية على المستوى الدولي.

كما باتت الحاجـة ملحة اليوم إلى وضع مشروع متكامل لحـماية الملكية الفكرية يراعى الوفاء بالتـزامات الدول العربية والإسـلامية وفقـاً لاتفاقيتي الجـات والتربس، كما يـراعي أيضا الحفاظ على مـصلحة الأمة العربيـة والإسلامية من أن تعـصف بها رياح العولمة في ظل مبدأ حرية التجارة.

رؤية تاريخية وفلسفة لحقوق
الملكية الفكرية وسبل حمايتها

كان للاخـتلافات والتـباينات العديدة والتـشريعات التي تطبـقها الدول لحـماية حقوق الملكية الفكرية وإلى الأضـرار التي لحقت بالعديد من الدول وأفرادها، وذلك لما يملكونه من براءات الاختـراع، والعلامات التجارية وشـتى صنوف الملكية الفكرية من خـلال ما يتـعرضـون له من اعـتداءات على حـقوقـهم الفكرية، إمـا بالتقليـد أو بالاقتبـاس أو الاستخدام لمنتجاتهم الجـاهزة، كان لهذه المسائل، دور كبـير في إلحاح عـدد من الدول الصناعيـة الكبـرى، وبصورة خـاصة الولايـات المتحـدة الأمريكيـة، لوضع القـضـايا المتـعلقـة بحـقـوق الملكيـة الفكرية المرتبطة بالتـجـارة على جـدول المفاوضات متعددة الأطراف في «جولة أورغواي»، وقـد كانت نتيجة المفاوضات في

هذا المضمـار التوصل إلى اتفـاقية حـقوق الملكية الفكرية المرتبـطة بالتجارة المعـروفة اختـصارا باسم «تريبس» TRIPS وقد غطت الاتفـاقية حـقوق المؤلف وما حكمـها وحقوق الملكية الصناعية شاملة براءات الاختراع أو التصميمات الصناعية التخطيطية والأسرار الصناعية وتصميمات الدوائر المتكاملة.(٢٤)

لقد هدفت هذه الاتفاقـية إلى توفير حمـاية دولية وفعالة لحقـوق الملكية الفكرية المرتبطة بالتـجارة(٢٥) وذلك من خلال وضع وتحـسين القواعـد والضوابط والمعـايير المطلوبة لهذه الحماية وبـحيث تصبح تدابيرها وإجراءاتها فعـالة ضد أي اعتداء على حقـوق الملكية الفكرية على أن تـكون هذه التدابير منـصفة وعـادلة معقـدة أو باهظة التكاليف، وبحيث لا تتحول في الوقت نفسه إلى قيود معيقة للتجارة.

كما تضمنت الاتفاقية الاجـراءات الكفيلة والفعالة للحد من وتسوية المنازعات المتعلقة بحقوق الملكية الفكرية المرتبطة بالتجـارة. وتشمل هذه الاتفاقية كل ما يتصل بحـقوق المؤلـف وما حكمـهـا وحقـوق الملكيـة الصناعـيـة، من براءات الاختـراع، والعلامـات التجـارية، والتصـميـمات الصناعـية، والتـخطيطية وحـماية المعلـومات والمعارض التقنية.

١ – اتفاقية حقوق الملكية الفكرية في إطار دورة الجات TRIPS

حاولت الدول المتقدمة (الأوروبية والأمريكية) على وجه الخصوص البحث عن حماية أكـثر في مجالات الملكيـة الفكرية باعتبارها المـصدر الأول في هذه المجالات، وانصبت هذه المحاولة في مـفاوضات دورة أرغواي. وقد انتهـجت الولايات المتحدة الأمريكية في هذه المفـاوضات منهجا يتمثل في الـتفاوض الثنائي مع الدول كل على حدة، واسـتخدام وسـائل متعـددة للموافقـة على ما تريده من حمـاية فعالة لحـقوق الملكية الفكرية بما فـيها برامج الكمبيـوتر، باعتبار الولايات المتحـدة الأمريكية الدولة الرائدة في إنتاج وتصدير هذه البرامج.

واستـقر الأمر على ضرورة حـماية برامج الكمبـيوتر بحسـبانها مصنفـات أدبية وفقاً لاتفاقيتي «برن» و «باريس»، وقد أسفـرت المفاوضات عن إنشاء منظمة التجارة العـالميـة WTO وصـدر الشكل النهـائي لنتـائج دورة أورغـواي في ١٥ إبريل عـام ١٩٩٤م بعد اجتـماع وزراء التجارة في العالم في مـراكش بالمغرب، وتضمن ملحق

I-C فيهـا اتفاقية التجـارة المرتبطة بجوانب حقوق الملكيـة الفكرية، وقد وقعت ١١٨ دولة على هذه الاتفاقية.

وأشارت المادة ٢٧/ ١ من الاتفاقية إلى أن الحمـاية تتاح لأي اختراع سواء أكان في صورة منتج أم عمليـة تصنيعية في المجالات التكنـولوجية، كما أشارت الاتفـاقية إلى تمتع برامج الحـاسب الآلي بالحمـاية سواء أكـانت بلغة المـصدر Source أم بلغة الآلة على اعتبـار أنها أعمال أدبية. وقد بدأ التـوقيع على اتفاقيات الجات اعـتباراً من يناير عام ١٩٩٥م.(٢٦)

ويلاحظ أن الاتفاقية تسـمح بفترة انتقالية للدول النامية تصـل إلى خمسة أعوام للالتزام بنصوصها بالإضـافة إلى فترة أخرى تصل إلى خمسة أعوام إضـافية بالنسبة لبعض المنتـجات الدوائية والزراعـية(٢٧)، وقد دخلت الاتفـاقية في حيز التنـفيذ في ١/ ١/ ٢٠٠٠م على أن يبـدأ العــمل بهـا في ١/ ١/ ٢٠٠٥م بالنسـبـة لـلمنتـجـات الزراعية والدوائية.

٢- حقوق الملكية الفكرية في تشريعات الغرب:

الأصل من الناحـية التاريخـية أن الملكيـة باعتبـارها سلطة استـئثارية مـطلقة في حدود القانون تقع على الأشياء المادية كالعقارات والمنقولات. وقديما كان نقل الملكية في القانون الرومـاني يقترن بطقـوس رمزية تفيـد تسليم الشيء المادي الذي يراد نقل ملكيته. ولم يكن يـتصور أن تقع الملكية على هذه القيم المعنـوية لسبب واضح بسيط أن أدوات ووسائل وتقنيات حفظ الإنتاج الذهني لم تكن قد توصلت إليها الإنسانية بعد.

وظهرت الحـاجة الفعليـة الملحة لحـماية الملكية الفكريـة مع اختراع الطبـاعة في القرن الخـامس عشـر، إذ عن طريق هذه التقنيـة المذهلة التي غـيرت التاريخ العـقلي الإنساني أمكن حفظ الإنتاج الذهني للمبـدعين وأصبحت إمكانية تداول هذا الإنتاج وانتـشاره على نطاق واسع إمكانيـة مـتوافـرة بسهـولة. وقد ترتب على ذلك جـانب إيجابي هو يسر انتـشار المعرفة والإنتاج الذهني، وترتب عليـه أيضا جانب سلبي هو تعرض هذا الإنتـاج الذهني لغير صاحـبه أو بتعـديله أو تشويهه دون إذن صاحـبه أو بالاستيلاء على ما يدره هذا الإنتاج من عائد مـادي اعتداء على حقوق صاحبه. وهنا برزت الأهمية الملحة لتوفير الحماية القانونية لحق المؤلف.

حقيـقةً أن الاستيلاء على الإنـتاج الذهني للغير كان أمـراً مستهجـناً ومشيناً في الحضارات القـديمة، وثمة إشارات متـعددة تدل على ذلك إلا أن الحاجة إلـى الحماية القانونية لحق المؤلف لم تظهر إلا عندما اكتسب هذا الحق أهمية اقتصادية فائقة بفعل تطور تكنولوجيا نقل وتوزيع المؤلفات أي تكنولوجيا الطباعة.

وإذا كان الأمـر كذلك عندما اختـرع جوتنبرج تقنيـة الطباعة في القـرن الخامس عشـر فمـا بالنا اليوم وقـد انفجرت حـولنا ثورة الاتصالات والمعلومـات التي ألغت حـواجـز المعـرفة بين الـبشـر وتطورت تطـورا هائلا تقنيـات نقل الأفكار وحـفظهـا وتداولها في مـجالات استنساخ الوثائق وإرسالـها عبر الفاكس والبـريد الإلكتروني وتسـجيل الصـور السمـعيـة والبصـرية وتكنولوجيـا الحاسـبات الشـخصـية ونـشر المعلومـات وتداولهـا عن طريق شـبكة الإنترنـت وشبكات البث الإذاعـي المسمـوع والمرئي كثـيف الإشعاع والشبكات الرقـمية وغيـر ذلك من مظاهر ثورة الاتصالات التي تأتي كل يوم بجـديد مذهل الأمر الذي يجـعل الأفكار سهلة التداول من ناحـية ويجعل الاعتداء على حقوق المؤلفين والمبدعين المادية والمعنوية أمرا في غاية اليسر إن لم يكن ثمة تنظيم قـانوني محكم ينظمها ويعطي لكل ذي حق حـقه: حق المبدع في نسبة إبداعـه إليه وفي استغلاله مـاديا، وحق المجتمع في الاستـفادة من ثمرات الفكر والإبداع والمعرفة.

ويرجع ظهـور الوعي بضـرورة التنظيـم القانـوني لحق المؤلف إلى أوائل القـرن الثامن عشر عندما صدر في إنجلتـرا عام ١٧١٠م القانون المعروف باسم قانون الملكية والذي يعد أول قانون يُعنى بحقوق المؤلف واقـتصر على حماية الكتب وحدها دون غـيرها من أشكال حـفظ الإبداع العقـلي. واشتـرط القانون لإسـباغ حـمايتـه بعض إجراءات التسجيل والإيداع.

وفي عام ١٨٧٧م أصدر الملك لويس السادس عشر في فرنسا عدة مراسيم تحدد قواعد طباعـة الكتب ونشرها، ونصت المراسيم على حق المؤلف الأدبي والمادي على مصنفـه. وفي الولايات المتحدة صـدرت عدة قوانين مـتعلقة بحـماية حق المؤلف في أواخر القرن الثامن عشر، وصدر أول قانون فيدرالي لحماية حق المؤلف عام ١٧٩١م الذي غني بتوفـير الحمـاية للخرائط والكتب والرسوم البـيانية. ولم تأت نهـاية القرن التـاسع عـشر إلا وأصبـحت حمـاية حق المؤلف شـاغـلا تشريعـيـا علَى مـستـوى التشريعـات العالمية بحيث تضـمنت تشريعات مخـتلف الدول نصوصاً تُعنى بتـوفير

الحماية لهذا الحق[٢٨].

وقد وقعت عام ١٨٨٦م أول اتفاقية متعددة الأطراف لحماية حق المؤلف هي اتفاقية برن، ثم تعددت في القرن العشرين الاتفاقيات الإقليمية، وأهم هذه الاتفاقيات هي تلك التي أبرمت في منطقة الأمريكتين مثل اتفاقية مونتفيديو عام ١٨٨٩م، واتفاقية مكسيكو عام ١٩٠٢م وريو دي جانيرو ١٩٠٦م وبيونس أيرس عام ١٩٠١م وكراكاس عام ١٩١١م وهافانا عام ١٩٢٨م واتفاقية واشنطن عام ١٩٤٦م.

ثم ابرمت الاتفاقية الدولية الكبرى لحق المؤلف في جينيف عام ١٩٥٢م وعدلت في باريس عام ١٩٧١م، هذا فضلا عن العديد من الاتفاقيات الدولية الأخرى التي تنظم مختلف جوانب الملكية الفكرية.

٣- حقوق المؤلف القانونيّة:

إنّ حق المؤلف في إنتاجه الفكري المبتكر - كما يقول الدكتور «محمد عبد الظاهر»[٢٩]، حق عيني مالي متقوم وليس حقا مجردا، ذلك أن علاقة المؤلف بإنتاجه الفكري علاقة مباشرة وظاهرة من ناحيتين إحداهما: من ناحية كونه انعكاسا للشخصية المعنوية هذه، إذا اتخذت لها حيزا ماديا كالكتاب ونحوه، به تستوفي وتقدر ويظهر أثرها ووجودها، وهي علاقة منصبة مباشرة على الشيء ذاته، مادة أم معنى. وحق المؤلف حق مالي منصب على ملك يعطي لصاحبه في جانب منه مزايا مالية ويمكن تقويمه بالمال.

وحق المؤلف- كما يقول الباحث- هو حق متقرر لا مجرد، لأن الحق المجرد لا يتغير حكم محله بالإسقاط أو التنازل عنه، أما حق المؤلف فيتغير حكم محله بالإسقاط والتنازل؛ فالمؤلف إذا أسقط حقه المالي في إنتاجه، أصبح الإنتاج مباحا بعد أن كان ملكا حاجزا لا يحق لأحد الانتفاع به والتصرف فيه تصرفا نافذا إلا بإذنه[٣٠].

وإزاء عدم اقتناع الغالبية من الفقهاء والقضاء بمدى كفاية تشريع براءات الاختراع لتوفير الحماية اللازمة لبرامج الكمبيوتر المعلوماتية على سبيل المثال، كان الاتجاه صوب تشريعات حق المؤلف للبحث فيها عن هذه الحماية. ففي فرنسا مثلا اعترف تشريع ٣ يوليو عام ١٩٨٥م بإمكانية تطبيق قانون حق المؤلف على برامج

الكمبيـوتر، ويشير الفقه الفـرنسي إلى أن القضاء هناك كان يقبل مـد البرامج المقررة لحق المؤلف على هذه البرامج[٣١].

وقـد أشـارت المادة ١٣ / ٩ من قـانون الملكيـة الفـكرية الفـرنسي الصـادر عـام ١٩٨٥م إلى أن «البرنامج الموضـوع من قبل عامـل أو أكثر أثناء أداء عـملهم، يثبت لرب العمل كل حقوق المؤلف، على هذا البرنامج».

وقد أكـدت محكمـة النقض الفرنسيـة على الطابع الابتكاري لبـرامج الحاسب الآلي من خلال ثلاثة أحكام صادرة عن الجـمعية العموميـة للمحكمة في باريس في مارس عام ١٩٨٦م. وقـد سايرها بعد ذلك معظم محـاكم الموضوع، التي أكدت أن برامج الكمبيـوتر تعد مصنفا مبـتكرا، إذ تحتوي على اختيـار لوسيلة من بين الوسائل المطروحة لمعالجة المشكلة المثارة، كما يتميز البرنامج بأسلوب خاص يميزه عن غيره.

ويعد هذا الأسلوب ثمرة جهد فكري شخصي ينتسب إلى القائم به (المنتج)، مما يجعـل من الصعب على الغـير إعـادة وصف هذا البرنامج بالشكل ذاته، وبالطـريقة ذاتها وللوصول إلى النتيجة التي توصل إليها المبرمج[٣٢].

ثم جاء تشريع مايو عام ١٩٩٤م ونصّ صراحةً في المادة الأولى منه على أن يعد من المصنفـات الأدبيـة برامج الكمـبيوتر، ووسـعت المادة الثـانيـة من نطاق البـرامج المحمـية بحق المؤلف إذ لـم تقصرها على مـا يتوصل إليه العـامل أثناء أداء عمله، بل أضافت إلى ذلك البرامج التي يتـوصل إليها العمال بناء على تعليـمات رب العمل، بمعنى أن البـرامج التي يتوصل إليـها العامل عـرضا أثناء أداء عـمله، تعد مـصنفات يحميـها حق المؤلف. بالإضافة إلى ذلك فـإن لرب العمل أن يخصص مجـموعة من العـمال للـتوصل إلى برامج كـمبيـوتر، فـإذا تم ذلك فـإن هذه البرامـج تعد أيضـا مصنفـات وتشملها الحـماية، بل إن المشروع الفـرنسي وإمعانا منه في حـماية برامج الكمبيوتر المعلـوماتية، قد أصدر تشريعا عـام ١٩٩٨م برقم ٩٨- ٥٣٦ بشأن حماية قواعد البيانات وإدراجها ضمن المصنفات التي يحميها تشريع حق المؤلف[٣٣].

وقد أفردت هذه الاتفاقـيات نصوصا صريحة، محظور التحـفظ عليها، في شأن المعلوماتية بحيث يعد انتهاكا لحـقوق المؤلف ويستدعي من ثم تطبيق القوانين الوطنية الجنائية والمدنيـة على حد سواء. وألزمت الاتفاقـية الدول الأعضاء بـفرض جزاءات قانونية على حل أو تفكيك Cricumvention Neutralisation التدابيـر التقنية الفـعالة التي يضعها المؤلفون في مـعرض مباشرتهم للحقوق التي كفلتـها لهم هذه الاتفاقية،

والتي تحد من القيام بأي أعمال لم يرخصوا بها أو يحظرها القانون (مادة١١).

وألزمت الاتفاقيـة الدول الأعضاء بفرض جزاءات قـانونية مناسبة وفـعالة ضد كل شـخص يقـوم بعـمل من الأعمـال حـصـرتهـا - مع العلم أو مع إدراك أن هذه الأفعـال من شأنهـا أن تؤدي أو تسمح أو تـسهل أو تخـفي اعتداء عـلى حق تحمـيه الاتفاقية الجديدة أو اتفاقية برن.

وفي أمريكا نشـر العالم الأمـريكي «تشارلز مان» بحـثا[٣٤] جاء فيـه أن الملكية الفكرية هي تلك المعرفة أو ذلك الـتعبير الذي يملكه شخص مـا، وجرى العرف على أن لها ثلاثة مـيادين هي: حـقوق النشـر، وبراءة الاختراع، والعـلامة التـجارية (وفي بعض الأحيان يضاف إليها شكل رابع هو أسـرار المهنة) والأغاني محفوظة الحقوق، والأدوية التي لها براءات اخـتراع، والمشروبات الخفـيفة التي لهـا علاماتها التـجارية المسجلة، وهي أشـياء مألـوفة منذ زمن بعيـد على الساحة الأمـريكية، غـير أن تنامي التكنولوجـية الرقمـية دفع بالملكية الفـكرية إلى منطقة جديدة ويجـدر بنا في الوقت الراهن أن نعـرف الملكيـة الفكرية على أنهـا أي شيء يمكن بيعـه في صـورة أصفـار وآحاد[٣٥]. إنها المنتج الأساس في عصر المعلومات.

وأشكال الملكيـة الفكرية الثلاثة تتـزايد أهميـتهـا، إلا أن حقوق النشـر تأتي في المقـدمة. ومن الناحـية القـانونية، تحكم حـقوق النشـر الحق في عمل نسخ من عـمل بعينه. وهي تمنح المبدعين احتكارات محددة بشأن إبداعاتهم. فلعدد معين من السنين لا يمكن لأي إنسـان سوى والت ديزني أن يبـيع أفلام مـيكي ماوس المـتحـركة، دون الحصول على إذن بذلك.

وهذه الاحتكارات التي هـي ذات قيمة عـلى الدوام تحقق أرباحا وفـيرة. وعلى مدار السنوات العشرين المنصرمة، تمت صناعـة حقوق النشر بما يوازي ثلاثة أضعاف النحو الذي حـققه نشر الاقـتصاد ككل -طبـقا لما ذكره تحالـف الملكية الفكرية، وهو جماعة مهنية تمثل استوديوهات السينما ودور نشر الكتب وما شابهها. وتشير مصادر الائتلاف إلى أنه في عام ١٩٩٧م ساهمت المادة المحفـوظة كحقوق نشر بما يزيد على ٤٠٠ مليار دولار في الاقتصاد القومي الأمريكي وكانت أهم صادرات البلاد.

وربما تقلل هذه الأرقام بالفعل من قـيمة حقوق النشر، فهـذه الأيام هناك اعتقاد على نطاق واسع بأن أجـهزة الكمـبيوتر الـشخصي، وتلفـزيون الكيبل، والانـترنت، ونظم التلفـونات تـتجـمع في خـرطوم ضـخم سـوف يرش كـميـات مـهـولة من

البيانـــــــات -الملكية الفردية- في غرف المعيشة الأمريكية.

وبينما يحدث ذلك، فإنه طبقا للسيناريو التقليدي سيكون الفائزون الاقتصاديون من هؤلاء الذين بحوزتهم الأصفار والآحاد، وليس من يضعون المعدات التي تقوم بنسخها وبثها وعرضها، ولأن حقوق النشر هي الآلية الخاصة بتأكيد الملكية، فإنه ينظر إليها بشكل متنام على أنها مفتاح الثروة في عصر المعلومات.

٤- حقوق الملكية الفكرية في العالم العربي:

تعبير: «الملكية الفكرية» هي ترجمة التعبير الإنجليزي Intellectual Property يشتمل فنيا على نوعين من الملكية هما: الملكية الصناعية Industrial Property والملكية الأدبية والفنية Literature and Artistic Property حيث تشمل الملكية الصناعية: براءة الاختراع والنماذج والرسوم الصناعية وأسماء المحلات التجارية والإشارات وغيرها. أما الملكية الأدبية والفنية فتشمل ملكية القصص والأشعار والكتابات العلمية وغيرها[٣٦].

ومصطلح «الملكية الفكرية» من مصطلحات أهل القانون ويعنون به «أنّ لصاحب الإنتاج الفكري حق الاختصاص باستعمال ثمرات إنتاجه مكيفة ما يترتب على ذلك من حقوق باعتبارها حقوقاً عينية، بمعنى كونها حقوق ملكية أشياء معنوية على نسق ملكية الأشياء المادية».

أي أن للمؤلف الحق في استغلال مصنفه ماليا بأية طريقة يختارها ولا يجوز لغيره مباشرة هذا الحق دون إذن كتابي منه أو من يخلفه. وهذه النظرية التي تعنى بالمضمون الاقتصادي أو المادي لحق المؤلف أساسا قد نشأت، أول الأمر - كما يذهب إلى ذلك الباحث عدنان الصمادي[٣٧]- خلال القرن السابع عشر والثامن عشر، في ألمانيا حيث استخدمها رجال الفقه والقانون سلاحاً قويًا في محاربة أعمال التقليد، قبل أن تنتقل إلى فرنسا حيث عظم شأنها ليمتد إشعاعها بعدئذ إلى بلدان أوربا القارية وغيرها من البلاد التي حذت حذوها في مناجعها التشريعية.

وإذا كان أول قانون لحماية حق المؤلف في فرنسا قد صدر في يناير عام ١٨٧١م بعد قيام الثورة الفرنسية، فإن أول قانون في إنجلترا قد صدر سابقاً على ذلك عام ١٧١٠م وكان عبارة عن تشريع لحماية المؤلفات الأدبية والموسيقية والفنية ثم صدر

القانون الأساس عام ١٩١١م لحماية الرسوم والنماذج والتماثيل والرسوم الزيتية وأعمال الهندسة والنحت والصور الفوتوغرافية(٣٨).

ولعل النقيب بوليت « Pouillet» أبرز ممثل للاتجاه الفقهي الذي ذهب إلى إسقاط أحكام الملكية على حق المؤلف، على اعتبار أن الملكية بمفهومها الحديث لم تعد قاصرة على الأشياء المادية، بل أصبحت تشمل أكثر الأشكال تنوعا مما يجعل ممكنا ورودها على الأشياء المعنوية التي هي نتاج ذهن إنسان.

ومصطلح الملكية الفكرية بهذا المعنى، وهو احتكار حق التصرف للمبتكر والمؤلف إلا بعوض المال مشروطا حتى ولو كان بيعا أو هبة أو تعليما، ومنع نسخه وتصويره والتصرف به كاملا من قبل مالك الوعاء الذي يحوي هذا الفكر، مصطلح غربي حديث - كما ذكرنا من قبل- لم يبحث بهذا الشكل من قبل العلماء والفقهاء عند المسلمين، لأن الفكر لا يمكن أن يكون مقطوع الجذور، لأنه حكم على واقع ملموس لا يتم إلا من خلال التغذية الراجعة (المعلومات السابقة) ولا يستطيع أحد أن ينسب هذا الفكر له دون نسبة بعضه إلى غيره.

ولكن نظراً لسيادة قوانين الحضارة الغربية على الحضارة الإنسانية، وانتشار مفاهيم العولمة التي أخذت تهيمن شمالا وجنوبا وتستظل بها معظم بلدان العالم الثالث ومن بينها الدول العربية والإسلامية، فقد أخذت كثير من الدول العربية، في ظل توقيع معاهدات التجارة العالمية (الجات)، تصدر قوانين حماية الملكية الفكرية تباعا في العصر الحديث، مسايرة في هذا الاتجاه للعالم الغربي.

ففي الأردن مثلا صدر القانون لحماية حق المؤلف في مارس عام ١٩٦٠م، ونظراً لقدم القانون وعدم مواكبته للتطورات الثقافية والعلمية والتكنولوجية التي شهدها الأردن، فقد صدر في عام ١٩٩٢م القانون الذي ينظم حماية المؤلف في مختلف جوانبه.

وكانت مصر الدولة العربية الأولى التي اتصلت بالفعاليات الدولية الخاصة بحقوق المؤلف، إذ إنها دعيت عام ١٩٢٥م للانضمام إلى اتفاقية (برن)، كما أنها اشتركت في مؤتمر روما وبلغراد حول حقوق المؤلف عام ١٩٢٨م، وأعقاب ذلك محاولات لإصدار قانون بحماية حق المؤلف وذلك بتقديم مشروع لمجلس الشيوخ عام ١٩٤٨م، لكن أول قانون لم يصدر حتى عام ١٩٥٤م أي بعد قرابة نصف قرن من اتفاقية برن، ثم دخلت تعديلات في عام ١٩٧٥م وأخيرا التعديل الذي تم لقانون

رقم ٣٨ لعـام ١٩٩٢م حيث أدخل بموجـبه مؤلف الحـاسب الآلي في نطاق الحـماية القانـونية[٣٩]. وفي نهـاية عام ٢٠٠١م أخـذ مجلس الشـعب المصري يدرس مـواد جـديدة لحقـوق الملكيـة الفكرية تزيد عـلى ٢٠٠ مادة من أجل وضع قـانون جـديد يواكب تطور الأحداث العالمية الجديدة.

أما السـودان فقد صـدر فيـه أول قانون عام ١٩٧٤ وسـمي بقانون حـماية حق المؤلف واسـتبـدل بقانون عـام ١٩٩٦م. ثم توالى إصدار القـوانين الخاصـة بحمـاية الملكيـة الفكرية وحق المؤلف فـي مخـتلف البلدان العـربيـة[٤٠]. ونلاحظ أنه كلمـا تتطور وسائط المعـرفة تكون هنالك دائما حـاجة إلى إجراء التـعديلات، مما ينتج عنه في الغالب اختـلاف في الدول حول تحديد نطاق هذه الحمـاية التي تسعى الدول إلى توفيرها، وخير شاهد على ذلك مـا حصل في منتصف عام ١٩٩٤م عندما وقع ممثلو (١٢٥) دولة ضمن اتفـاقيـات (الجات) على ٣٥ وثيقـة حيث اخـتلفت الآراء حول مفهوم الإنتاج السمعي والبصري على وجهتين:

وجهة النظـر الأمريكية ووجهة النظـر الأوروبية، التي قادتها فـرنسا، لذا قررت الاتفاقيـة استبعاد المشكلة، وهذا يـوضح أهمية موضوع تحـديد حقوق المؤلف، وهذا الاختلاف ناتج لارتباط هذا التـحديد وتأثره بالهوية الثقافية من جهـة، وخضوعه من جهة أخرى لاعتبارات عديدة منها اعتبارات تحرير التجارة الدولية[٤١].

وعلى كل حـال فـإننا عندمـا نؤكد عـلى ضرورة الحـمـاية وأهمـيتـهـا في منع الانتـهـاب وســوء الاسـتـغـلال إنما نؤكـد في الـوقت ذاته على المنع والتـقليل من احتمالات صدام الثقافات وشعور بعضها بالظلم والقهر تجاه بعضها الآخر. كما أننا نسهم في الوقت نفسه في تأكيد احتـرام الآخر المختلف، لا نفيه واستغلاله.. وهو في تقديرنا أمـر يستـحق أن نبذل فيـه جهـدا ووقتا حـتى يخرج عـملنا مكتملا مـحقـقا للأهداف السامية التي نسعى إلى تحقيقها.

والواقع أن دخول الدول النامية ومن بينها الدول العـربية والإسلامية في منظومة الحـماية الدوليـة للملكيـة الفكرية يلقي عليـها تبـعات تتـحـملها عند شـروعهـا في الاستـفادة من ثمار العلم والتكنولوجـيا المتقـدمة وهي تبعـات ثقال، إلا أن نقل هذه التبـعات قد يكون دافـعها لهـذه الدول على تشجيع البـحث العلمي لديها ومـحاولة توطين التكنولوجيا المحلية التي تواجه مشكلات التنميـة بها اعتمادا على تفتح عقول أبنائها.

هل تتجه العولمة فعلاً عندما تطبق في مجال القانون والعلاقات الدولية إلى إزالة الحواجز؟ أم أنها تؤدي في المقام الأخير إلى تكريس المزايا وحصر ثمار التقدم في دائرة ضيقة؟ وهل لهذا كله صلة بما جرى في مؤتمر دوربان في جنوب إفريقيا نهاية عام ٢٠٠١م من مطالبة الدول النامية الدول المتقدمة بتعويضها عن سنوات الاستغلال والاستعمار والرق؟ فإذا كان الجميع يطالبون بالتعويض، فلماذا نعوض الحاضر فقط ولا نعوض التاريخ؟ إن الحديث في ذلك يطول ويخرج عن حدود الحماية الدولية للملكية الفكرية.

٥- حقوق الملكية الفكرية بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي:

لما كانت الحقوق الفكرية تهدف أساسا إلى تحقيق المنافسة، فإنه من الطبيعي أن تقل أهميتها في النظام الاشتراكي. إلا أنه يترتب على ذلك إهدار للحقوق الفكرية أو عدم تشجيع الابتكار والاختراع والمخترعين. وكل ما في الأمر أن الابتكارات والاختراعات التي يقوم بها الأفراد، في ظل النظام الاشتراكي تمتلكها الدولة مقابل جوائز تقديرية أو أدبية أو مكافآت مالية تعطى للمخترع. في حين تبقى تلك الاختراعات، في ظل النظام الرأسمالي ملكا لصاحبها، الذي له حق احتكارها والاستئثار باستغلالها ماليا مدة معينة، وحرمان المجتمع من استغلالها طوال هذه المدة.

فالمخترع - في النظام الرأسمالي- يستطيع أن يستأثر باختراعه لنفسه ويحتكره لصالحه المدة التي يحددها القانون، وبالتالي يتصرف به بكافة التصرفات القانونية[٤٢]، في حين أن المخترع - في النظام الاشتراكي- لا يستطيع أن يستأثر باختراعه لنفسه ولا يحتكره لصالحه أية مدة، ولا يستطيع التصرف به بأي صورة من الصور، بل عليه أن يرده إلى الدولة لقاء مكافأة محددة في القانون لتقوم هي باستثماره لصالح المجتمع. ولذلك فإن براءة الاختراع - في النظام الرأسمالي- عبارة عن عقد بين المخترع والإدارة يقدم بمقتضاه الأول سر اختراعه إلى الجمهور ليصبح بالإمكان الإفادة منه صناعيا، مقابل حقه في احتكار استغلاله والإفادة منه خلال فترة معينة، مسجِّلاً ذلك في الوثيقة المسماة بالبراءة الصادرة عن الجهة الإدارية المختصة[٤٣].

أما في النظام الاشتراكي، فإن براءة الاختراع، تمنح من السلطة العامة للمخترع، وللمخترع الحق في نسبة الاختراع إليه بالإضافة إلى مكافأة مالية عند التطبيق، مقابل نزع ملكية الاختراع منه، وتعميمه على مصانع الدولة لتصنيعه(٤٤).

فهذا «إيجور ميخالتسيف» أحد كبار علماء الاتحاد السوفيتي - قبل انهياره وتفكيكه- قد أمضى أفضل مراحل حياته العلمية وهو يطور مراكب مأهولة للأبحاث تحت المياه العميقة وأجهزة استشعار بالصدى الصوتي (سونار) من أجل الغواصات السوفيتية، وكان كل ما نال جزاء عمله الباهر مرتبا يعادل ١٠ دولارات، ووسامين من ميخائيل غورباتشوف.

والآن أصبح بإمكانه تسويق اختراعاته لدى الشركات التي أثارتها بعض اختراعاته المسجلة. ويدعى «ميخالتسيف» أن ثمانية أمريكيين أصابوا الغنى جراء اكتشافاته التي تخص طريقة لتتبع الغواصات في الأعماق السحيقة من المحيطات، ويدعى أيضا أن الاختراعات غير العسكرية غالبا ما كانت تهمل من قبل كبار المسؤولين السوفيت الذين لم يكونوا يعون الفائدة منها (٤٥).

ويغادر كثير من المخترعين روسيا إلى الغرب بحثا عن حياة أفضل، وتثير هذه الظاهرة قلق المسؤولين الروس إضافة إلى ظاهرة محاولة المستثمرين الأجانب استمالة العلماء الروس وشراء التكنولوجيا. ويقول «فيتالي إسوخين» الذي يدير مكتب براءات الاختراع بروسيا: «مشكلتنا الكبرى الآن هي منع المخترعين من إرسال أفضل أفكارهم للخارج». كما لاحظ المسؤولون في مكتبة براءات الاختراع والتقنيات لعموم روسيا زيادة كبيرة في عدو الروس الذين يعملون كواجهات لمن يبحثون في قوائم المخترعات المسجلة بحثا عن فرص لمخترعات مجزية(٤٦).

ولا أدل على ذلك من نزيف العقول الذي عانت منه دول العالم الثالث وعلى رأسها الدول العربية والإسلامية لصالح العالم الرأسمالي الغربي. فمن المدهش أنه في الفترة من ١٩٦٠م إلى ١٩٧٢م حسبما يشير تقرير CNUCED هاجر من مختلف الدول النامية قرابة ٢٣٠٠٠٠ عالم ما بين مهندسين (٢٥٪) وأطباء(٢٠٪) ومختصين في العلوم الطبيعية والكيماوية (١٠٪)، وذلك إلى ثلاث دول فقط وهي أمريكا وكندا وبريطانيا، وهي عادة أكبر الدول المستقبلة لهجرة الأدمغة من الدول النامية. ومن الأمور ذات الدلالة أن تستأثر الولايات المتحدة الأمريكية بـ٩٠٠٠٠ عالم من هؤلاء العلماء في مختلف التخصصات، خاصة في الهندسة النووية

النووية والوراثية والكيمياء وعلوم الفلك والفضاء وعلوم الجيولوجيا والميكروبولوجيا واستخدام الليزر والإلكترونيات الدقيقة فضلا عن تكنولوجيا بناء الجسور والسدود(٤٧).

٦- حقوق الملكية الفكرية صناعة غربية:

على الرغم من سرعة التحولات التي انتابت العالم المعاصر، وانخراط كثير من دوله في الاتفاقيات الدولية المتصلة بحقوق الملكية الفكرية، خاصة الدول العربية والإسلامية، إلا أنه على المستوى العلمي والتشريعي لابُدّ من معرفة حقيقة هذا الأمر، خاصة حين نعالج موضوع «موقف الإسلام من حقوق الملكية الفكرية» فلا بد من الكشف عن البواعث والدوافع والآليات التي تختفي وراء أمثال هذه الموضوعات الحيوية المعاصرة والتي هي في بعض جوانبها تجليات لظاهرة العولمة، التي اجتاحت العالم في العقود الأخيرة من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، وبخاصة أن مفهوم «حقوق الملكية الفكرية» يحمل الآن دلالات غربية كثيرة، ويسوَّق دولياً من أجل استغلاله ماديا وفكريا لصالح الحضارة الغربية المهيمنة.

وسيتضح لنا أن هذا المفهوم العولمي المعاصر يحمل معاني ودلالات تخالف إطاره الشرعي والقانوني حين يتم معالجته في إطار التشريع والفقه الإسلامي، فهو يمكن اعتباره «كلمة حق يراد بها باطل».

إن فكرة حماية الملكية الفكرية وحق المؤلف والمبدع والمبتكر على النحو الذي يروج له هذه الأيام، وبهذا الزخم من المتابعة والاهتمام، إنما هي من إفرازات الفكر الرأسمالي الغربي(٤٨).

كما أن فكرة الملكية وطرق حمايتها بالمفهوم الغربي السائد اليوم، في حقيقته ليست حماية لحق المؤلف والمبتكر أو المبدع بقدر ما هي التفاف على المؤلفين والمبدعين ومصادرة جهودهم وسرقة إبداعهم من خلال إغرائهم بالجعالة على جهودهم بدعوى حقوق المؤلف والمبدع. فهذه الجعالة أو الثمن المعطى للمؤلفين أو المبدعين، لا تعدو كونها خدعة من المتنفذين أصحاب رؤوس الأموال في النظام الرأسمالي للقرصنة الفكرية، ومصادرة الإنتاج الذهني للمؤلفين والمبتكرين، تحت غطاء رسم أو جعالة يؤدونها لهم. ويظهر ذلك فيما يحصل من صراعات بين الشركات الرأسمالية الكبرى على إنتاج المؤلفين المبتكرين.

وكـذلك الحـال في الصـراع الدائر في المحـاكم بين مـحـامي الشـركـات على براءة الاختراع، ومن أحق بها هذه الشركة أم تلك، ولا يعدو دور المؤلف أو المبدع الحقيقي موقع الشاهد والمراقب لا أكثر !!

وكذلك فـإن ربط الملكية الفـكرية بقضايا الـتنمية الاقـتصـادية، على اعتـبار أن التنمـية الاقتـصادية تتـوقف في العديد من جـوانبها ومـجالاتهـا على الناتج الذهني لذوي العقول المبـدعة في مجال العلم والأدب والفن والاختـراع، وتشجيع كل ذلك إنما يتوقف على حماية الملكية الفكرية بكافـة أشكالها. فهذا الربط يعد من المغالطات - كمـا يؤكد البـاحث[٤٩] التي تخـفي حقـيقـة الأمر على حـماية المؤلف والملكـية الفكرية وصونها.

ويتأيد ذلـك بقول الباحث «نـواف كنعان»[٥٠] : «.. ويرجع هذا التـشابه - أي في مجال حـماية حق المؤلف ووسائلها- إلى اعـتماد معظم القوانـين العربية في هذا المجال على القانون الفرنسي والاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية حق المؤلف»، وقول «عـبدالله مـبروك»: «في مـجـال حمـاية الحق الأدبي للمـؤلف عدد من الاتفـاقيـات الدولية التي لا ينكر دورها في مجال تلك الحماية»[٥١].

والمتتبع لمجموعة القوانين والتشريعات بحق المؤلف وحمايته، يجد أنها مما نصت عليه الاتفاقيات الـدولية، بخصوص الملكية الفكرية حقوقا وحـماية. سواء في مجال (قانون حماية المؤلف) أم (قانون العلامات التجارية) أم (قانون براءات الاختراع) أم (قانون الرسوم والنماذج الصناعية) أم (قـانون حماية التصاميم والدوائر المتكاملة) أم (قانون المؤشرات الجغرافية) أم (قانون المنافسة غير المشروعة والأسرار التجارية).

فـهذه القـوانين وغـيرهـا مما عنيت به المنظمـات الدوليـة كمنظمـة «اليـونسكو» ومنظمة «الويبـو» ومنظمة «الألسكو» ولجانهـا واتفاقياتهـا، والتي حرصت على دعم وحماية الملكية الفكرية بمفهـومها الغربي، كما عملت على تعميمـها في جميع أنحاء العالـم بشتى الوسـائل والأساليب. حـتى غدا التـعامل بهـذه القوانين في مـجالات الملكيـة الفكرية وحـمـايتهـا، عـرفـا شائعـا في مـعظم البلدان والدول في المجـالات الصناعيـة والتجـارية والأدبية والفنية، كـما أن العـديد من بلدان العالم أصبـح بينها تعاون في مجال الملكية الفكرية وحمياتها[٥٢].

وحاصل القـول إن حق الملكية الفكرية بكافـة أشكالها وطرائق حـمايتهـا، وما تحظى به من اهتمام دولي ومـحلي، مما لا يخلو عن أغراض استعـمارية، وإن أفاد منه

المؤلفـون والمبدعون، وإن كـان له الأثر البـالغ في تشجـيع الابتكار والإبداع العلمي، بحيث ازدهرت به فنون الصناعة والتجارة، وزاد في تنمية المظاهر المدنية في الحضارة المعاصرة، لم يكن له وجود في العصور الغابرة، ولا يتأتى وجوده بهذا المفهوم السائد اليوم خارج نطاق الحـضارة الغربية بقيمهـا الرأسمالية وأساسهـا العلماني، حيث إن معظم قـوانينها وتشريعـاتها تنبثق من الرؤية الرأسـمالية المعاصـرة في إطار (الإعلان العالمي لحـقوق الإنسان) خـاصة المادة(٥٣) المتعلـقة بـ(ميـثاق حقـوق المؤلف) الذي اعتمده الاتحاد الدولي لجمعيات المؤلفين والملحنين.

ويدل على ذلك مـا أورده الدكتور كـنعان(٥٤) بهـذا الخصـوص حيث يقـول: «وكان آخـر هذه التعديلات وثيـقة باريس التي صدرت في ٢٤ يوليـو عام ١٩٧١م، والتي تشكل في الوقت الحاضر أسـاسا للعلاقات القائمـة في مجال حق المؤلف بين أكثر من سبعين دولة»..

ثم يوضح قوله بالهامش: «إن الدول المتعـاقدة إذ تحدوها الرغبة في أن تكفل في جميع البلدان حـماية حقوق المؤلف في الأعمـال الأدبية والعلمية والفنيـة.. واقتناعا منها بأن نظاما لحـماية حقوق المؤلف يلائم جمـيع الأمم. ويضاف إلى النظام العالمي لحماية حـقوق المؤلف سيسهل انتشـار نتاج العقل البشري، ويعـزز التفاهم الدولي».
فهذه إذن حـقيقة (حقوق المـلكية الفكرية) في الوقت الراهن، والتي دارت بشكل أو بآخر بين أدوات الهيمنة الغربية.

وقد زاد الاهـتمام الـعالمي بحـقوق الملكيـة الفكرية وحمـايتهـا بازدياد الهيـمنة الاستعمارية الغربية بزعامة الولايات المتـحدة الأمريكية في نهاية القرن العشرين بعد انتهاء الحرب الباردة، وانحسار الاتحاد السوفيتي عن التأثير في الموقف الدولي، وتفرد أمريكا دوليا، حيث أنشأت أمريكا منظمات عالمية استحدثتها للترويج للعولمة لتجعل منها آلة استعمـارية لبسط نفوذها وتركيز هيمنتها عـالميا، وأبرز تلك المنظمات منظمة WIPO، أي المنظمة العالمية للملكية الفكرية، والتي جـعلتها جزءا من منظمة «الجات GATT» أي منظمة التجارة العالمية الآن، حيث يتعين علي كل دولة تريد الدخول في منظمة التجارة العالمية، تطبـيق قوانين الملكية الفكرية، أو تُحرم تلك الدولة من دخول منظمة التجارة العالمية.

وقد قيل عن منظمة «الويبو» إنهما «أهم المنظمـات العالمية في مجال حماية حق المؤلف، وهي منظمة دولية حكومـية تمثل إحدى الوكالات المتخصصـة التابعة لمنظمة

الأمم المتحدة... ومن أهم نشاطات تلك المنظمة دعم حماية الملكية الفكرية، بفرعيها: الملكية الصناعية، والملكية الأدبية والفنية، في جميع أنحاء العالم على أساس التعاون الدولي في هذا المجال»(٥٥) ولما كان أمر الملكية الفكرية وحقوقها وطرائق حمايتها على النحو الذي ألمحنا إليه آنفا. وما دمنا بصدد البحث في المسألة على ضوء الإسلام، فلا بد من التعامل مع المسألة على أنها مسألة مستحدثة، لا من حيث واقعها وموضعها، وإنما من حيث دلالتها في الاستعمالات السياسية والقانونية والفكرية بكافة فروعها ومجالاتها إنما هي من إفرازات الحضارة الغربية وقيمها المادية.

ومن هنا فليس غريبا أن نجد الباحث «إحسان عبد المنعم» يقول : «لم يكن للملكية الفكرية وحقوقها وسبل حمايتها الاستعمالات الرائجة اليوم، وجود في الحضارات القديمة، كما لم يكن لها وجود في بلاد الإسلام أو لدى فقهاء المسلمين، بل كان وجودها مرتبطا بعهد الثورات الأوروبية الحديثة منذ القرن الثامن عشر بدءاً بالثورة الفرنسية على خلاف بين المؤرخين لتطور حقوق الملكية الفكرية»(٥٦).

ونحن نوافق الباحث على أن مسألة الملكية الفكرية وحمايتها في الإسلام مستحدثة لم يكن لها وجود في الفقه الإسلامي، بالمعنى السائد في أيامنا هذه، وبمضامينها العالمية في المواثيق الدولية - يقتضي الأمر في بحثها للتوصل إلى حكم شرعي فيها، أن ينصب الجهد على تحقيق مناطها وإدراك واقعها لتكييفها شرعيا في غيبة الشريعة الإسلامية وسيادة القوانين الوضعية المستقاة من القوانين الغربية. ثم وبعد إدراك واقعها بعيدا عن التأثر بوجهة النظر الغربية فيها، لابد وأن يبحث في حكمها في الأدلة الشرعية المتفق عليها، فالأدلة الشرعية متضمنة لكل ما يتعلق بأفعال البشر من أحكام ضابطة لسلوكها في الحياة، وما ينشأ من معاملات ونظم حياتهم في اجتماعهم البشري.

٧- حماية حق المؤلف دوليا وإسلاميا:

على الرغم من تأكيدنا على أن حقوق الملكية الفكرية بصورتها الراهنة في العصر الحديث لم تعرف عند العرب والمسلمين في عصورهم الغابرة، إلا أننا نجد لديهم إرهاصات لهذه المسألة وجذور تحافظ على هذه الحقوق، على الأقل في صورتها الأدبية، فلا ينكر أحد أن للعرب في تاريخهم الفكري الطويل ملامح من

تقدير واحترام لحق المبتكر التفرد في مجال الشعر والأمثال والخطابة، مما يشير إلى معرفة العرب بحق من يؤلف أو يبتكر ولا سيما في مجال الشعر، إذ إن أوائل ما وصلنا من الشعر الجاهلي يبدأ بالإقرار عطاء الأقدمين، وهو عطاء غير محدود: «وما أرانا نقول إلا معادا»(٥٧).

وتسجل لنا كتب التراث حوادث سرقات الشعر.. بل يكون أول من نادى بضرورة حماية حق المؤلف من العرب قبل المؤتمرات الحديثة التي تدعو إلى حماية حق المؤلف من أنشد الشعر:

أجزْني إذا أُنْشِدْتَ شعراً فإنما
بِشعري أتاك المادحون مُرَدَّدا

وقد عرف العرب في الجاهلية أنواعاً متعددة من الكتابات فيها العهود والمواثيق والإملاء والرسائل وغيرها(٥٨)، أما أنواعاً الإسلام بالكتابة فظاهر لا يحتاج إلى تفصيل(٥٩).

فإذا توقفنا عند «الوراقة» وهي عملية نسخ الكتب، وكتابتها - في العصور الإسلامية القديمة- حيث أصبحت عملية ملازمة لانتشار الكتابة والتأليف، بل تحولت بعد مجئ الإسلام إلى صناعة إسلامية(٦٠) وكذلك أصبحت عملية تقليد الخطوط ومحاكاتها من العمليات التي لاقت رواجا، وقد مارسها كثير من العلماء والكتاب دون حرج. وأصبح النساخ والورّاقين طبقة لها شأن في نشر العلم، وتؤثر بلا شك في حق العالم، المؤلف أو المبتكر، حيث يذكر أن أحدهم قال: «آفة العالم خيانة الوراقين»(٦١).

لذا كان العلماء الأوائل يحرصون على نسخ كتبهم بأنفسهم حيث عرف علماء المسلمون النسخ كوسيلة لإبراز مؤلفات تخطها أيديهم على الورق بعد بذل الجهد في التفكير والكتابة(٦٢). بل وإعداد المداد حرصاً على مؤلفاتهم من التحريف أو السرقة، إذ من النساخ من كان يخون أمانته العلمية، فقد ذكر أبو عبدالله الصفار أن وراق أبي العباس المصري خانه واختزل عيون كتبه وأكثر من خمسمائة جزء من أصوله.

ولكن لم نعثر على أمثلة تعكس كيفية حماية حقوق أولئك العلماء في مؤلفاتهم(٦٣)، ولا نعرف إلا ما كانوا يشترطونه في العلوم الشرعية عن طريقة

تحملهـا المتمثلة في الإجازة والعـرض والمناولة، ولقد ذكر الذهبي الكثيـر من النساخ الذين كـانوا يعـتاشـون من النسخ ويرتزقـون به، ومن هؤلاء مـالك بن دينار، ومطر الوراق(٦٤).

ثم ظهرت الطباعة التي يرجع تاريخها إلى منتصف القرن ١٥م، وكان مخترعها هو الألماني «جوتنبرغ» وكان أول كتـاب طبع هو الإنجيل باللغة اللاتينية عام ١٤٥٥م ثم انتقل هذا الفن إلى إيطاليا وفرنسا وإنجلترا ثم انتشر انتشارا سريعا في معظم أوربا في القـرن ١٦م، وفي أواخـر هذا القـرن ظهـرت أول مطبوعـات عـربيـة في أوروبا وبالذات في رومـا لكتاب «نزهة المشـتاق في ذكـر الأمصـار والآفاق» لأبي عبـدالله محمد المعروف بالشريف الإدريسي، وبعده كتاب القانون في الطب لأبن سينا.

ثم بدأت الطباعـة بعد ذلك تنتـقل إلى بلاد الشرق الأوسط، حـيث ظهرت أول مطبعة في استانبول وهي مطبعة الأستانة العبرية أنشأها رجل يهودي أسمه حرسوف عام ١٤٩٠م حيث طبع أول كتـاب بالعبرية (ملخص تاريخ اليهود اليـوسيفوس) ثم ظهـرت مطبـعـة أخـرى في طرابلس وهـي عبـرية أوائـل القـرن ١٧م، ثم حلب ثم الاستانة، ثم انتشرت في بلاد الشام ومصر إلى أن ظهرت المطبعة الشهيرة التي أنشأها محمد على باسم مطبعة بولاق عام ١٨١٩م ثم انتشرت المطابع في فلسطين والأردن والعراق واليمن والسعودية والكويت وقطر.

ونظرا لأن الطبـاعـة ظهـرت في الـغـرب لذلك ظهـرت الدراسـات والقـوانين والأبحاث والاتفـاقيات الدولية المتـصلة بحقوق الملكيـة الفكرية في الغرب في بداية العصر الحديث.

١ - الحق الأدبي في ميزان الشريعة:

ومبـدئيا فإن الحـقوق الواردة على المؤلفات نوعـان: الأول حق خاص وهو حق المؤلف نفسه، وهو ما يسمى بالحقـوق الأدبية والمالية، والثاني حق عام وهو حق الأمة لحاجتـها إلى ما فيه من علوم ومعـارف مثل حق الاقتباس، والتـرجمة، وحق الولاية العامة أو الدولة عند رفض نشر مؤلف ما(٦٥).

أما الحق الأدبي: في ميزان الشريعة الإسلامية عامة، فواضح لا لبس فيه فالمبادئ العامة والقـواعد الكلية في الإسلام تؤكد وتحفـظ وتصون الحق الأدبي للمؤلف على مؤلفاته(٦٦) من العبث والتحريف أو الانتحال أو السرقة.

أمـا الحق المالي فـفيـه وجـه الإشكال الذي سـوف نتناوله في الجـزء الثـاني من البحث، أمـا ما نقصـده بالحق الأدبي فهو هنا مـسائل معنوية تـرتبط بشخص المؤلف وتجعـل له حرمـة وتحترم جـهده وسـمعـته وحق نشـره. إن علماء الجـرح والتعـديل وغيـرهم من علماء الشـريعة أكدوا على قـواعد أخـلاقية من حـيث الأمانة العلمـية والصدق في الكتابة ونسبة الأقوال إلى أصحابها.

ولا أدل على ذلك من تلك الشروط والضوابط والقواعد التي وضـعها الشيخان البخاري ومسلم رحـمهما الله وغيرهما من أصـحاب السنن ومن الذين ساروا على نهـجهم، بالإضـافة إلـى قواعـد التحـمل والأداء والتلقي وتحـريم الكذب والسرقـة والخـيانة. والإسـلام وهو يحرم السـرقة الماليـة أي السـرقة المادية ويضع لهـا عقـوبة صريحة، يحرم أيضاً السرقات الأدبية وإن لم يرد نص صريح في ذلك، إلا أن قواعد الشريعـة الإسلاميـة تحرم ذلك، ولعل في دائرة التعـزير وعقوباته المخـولة إلى تقدير الإمام أو القاضي ما يكفل للعلماء حماية مصنفاتهم ومؤلفاتهم، والشريعة الإسلامية تعطي ولى الأمـــر اتخـاذ المناسب من الإجــراءات لحـمـاية هذه الحـقــوق الأدبيـة والأخلاقية(٦٧).

٢- حق المؤلف والكمبيوتر:

ويثار هنا التـساؤل حول إمكانيـة نسخ صورة للاستـعمال الشـخصي من برامج الكمبيوتر بعد أن انتشر ذلك الكمبيوتر الشخصي على إثر ثورة المعلومات في العصر الحديث؟ فمن المعـروف أن تشريعات حق المؤلف لم تحرم أخـذ صور من المصنفات إذا كانت بغرض الاستعمال الشخصي وغير مخصصة للاستعمال الجماعي(٦٨).

ونرى أن الأمر ذاته ينطبق على برامج الكمبيوتر، ويتحرر الشخص من الحصول على إذن المنتج (مؤلف البرنامج) عند الرغبـة في نسخ صورة من البرنامج، إذا كانت بغرض الاستـعمال الشخـصي أو حتى العائلي على أساس أن عـرض البرنامج على العائلة لا يعـد عرضا للجـمهور بالمعنى المحـدد قانونا(٦٩) وإن كان بعض الفـقه قد اعترض على استثناء نسخ البرنامج للاستعـمال العائلي على ما يذكر الباحث محمد عبد الظاهر(٧٠) بحجـة أن ذلك يبيح لكل أستاذ عـمل نسخة من البرنامج لتلـميذه، ولكل شركة عـمل نسخة لكل فرع من فروعهـا، ولكل خبير حسـابي أن ينقل نسخة من برامجه الحسابية التي يستخدمها لكل عميل من عملائه.

ويرى الباحث أن هذا الاعتراض يمكن تلافيه إذا حددنا المعنى المقصود بالعائلة، إذ يجب حصرها في الوالدين والأبناء فقط دون أولئك المترددين. حتى ولو كانت هناك صلات قرابة، ولذلك قضى البعض بضرورة تمتع بيوت الأطفال (الحصانات) بالاستثناء أو الرابطة أو الجمعية حيث يدخل الناس ويخرجون بحرية(٧١).

٣- وسائل تحقيق الحماية:

تكفل القوانين المعاصرة حماية فعالة لحق الملكية الفكرية (حق المؤلف) بوسيلة فرض عقوبات جنائية وأخرى مدنية توقع على من يعتدي على هذا الحق، ومن ناحية أخرى يجعل المشرع للمؤلف أو المبتكر الذي يعتدي على حقه طلب إزالة آثار ذلك الاعتداء وذلك بمطالبة تعويض الأضرار التي ترتبت نتيجة هذا الاعتداء.

حماية حق المؤلف إسلاميا: حماية حق المؤلف لا تقف في حدود حماية الدولة، وإنما تتعدى إلى عناية العائلة الدولية لهذا الحق، وذلك عن طريق التشريعات الوطنية وتنظيم هذه الحماية إقليميا ودوليا، كمثال للرعاية الدولية لحق المؤلف نضع ما جاء بنصوص مشروع الاتفاقية الإسلامية لحماية حق المؤلف في الدول الإسلامية، والتي وضعتها المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم(٧٢).

حماية حق المؤلف طبقا لمشروع الاتفاقية الإسلامية لحماية حقوق المؤلفين:

قدم المشروع للمنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم في خطتها لعام ١٩٩٤م باسم مشروع الاتفاقية الإسلامية. بينت إحدى مواد المشروع أهمية حماية حقوق المؤلفين وذلك بالنص على الآتي: «إدراكا من الدول الإسلامية المتعاقدة لأهمية نظام لحماية حقوق المؤلفين يلائم جميع الدول الأعضاء لذلك كانت الحاجة لتجد هذه الحماية اتفاقية محددة تكفل استكمال الوثائق الإقليمية والدولية النافذة دون أن تمس بما من شأنه أن يشجع على الإبداع وعلى نشر المصنفات التي يمكن أن تسهم في بناء صرح الحضارة الروحية والمادية للعالم الإسلامي».

حددت الاتفاقية المصنفات المحمية في:

١- الكتب والكتيبات وغيرها من المواد المكتوبة.

٢- المحاضرات والخطب الدينية وغير الدينية.

٣- المؤلفات المسرحية.
٤- المصنفات الموسيقية سواء أكانت مصحوبة بكلمات أم لا.
٥- مصنفات تصميم الرقصات والتمثيل الإيمائي.
٦- المصنفات الإذاعية ذات الخصائص الإبداعية والمصنفات السينما فوتوغرافية وغيرها من المصنفات السمعية والصوتية.
٧- أعمال الرسم والتصوير والعمارة والنحت والنقش والحكاية الفنية.
٨- أعمال التصوير الفوتوغرافي بما في ذلك الأعمال التي يستخدم فيها أسلوب شبيه بالتصوير الفوتوغرافي.
٩- أعمال الفنون التطبيقية سواء أكانت حرفية أو صناعية.
١٠- الصور والخرائط الجغرافية والتصاميم والأعمال التشكيلية المتصلة بالجغرافيا والطوبوغرافيا وفن العمارة والعلوم.
١١- مصنفات الفلكلور وبصفة عامة المصنفات المندرجة في عداد التراث الثقافي التقليدي.

وتقضي المادة (٤) من ميثاق حماية الحقوق المالية للمؤلف، بمنحه هذا الحق شخصيا أو لمن يفوضه، وحصر حق استنساخ المصنفات في أي شكل أو عرضه للجمهور. بالإضافة للحق الأدبي في أن ينسب المصنف لاسمه وحقه في التعديل. وكذلك أوضحت الاتفاقية نقل حقوق المؤلف حيث ذكرت في هذا الشأن بأنه: «يجوز التنازل بلا مقابل كليا أو جزئيا عن الحقوق المالية للمؤلف».

أما من شأن الحقوق المعنوية، فذكرت الاتفاقية أن هذه الحقوق غير قابلة للتصرف أو التقاضي حيث قيدت استفادة الورثة من هذا الحق الأدبي وانقضاء الحقوق المالية. ونظمت الاتفاقية كيفية إدارة حقوق المؤلف بقيام الدول والأطراف في هذه الاتفاقية بإنشاء أجهزة تعمل على التطبيق الفعلي للقوانين الوطنية التي تحمي الإبداع الفكري، وتشجيع التنمية الثقافية الوطنية مع ترك الأمر للتشريعات الوطنية في كيفية تحقيق هذه الحماية الفعالة للحقوق المادية والمعنوية للمؤلفين.

وأوضحت الاتفاقية وسائل حماية حق المؤلف ولخصتها في الآتي:
١- تنشأ لجنة دولية حكومية لحقوق المؤلف يناط بها ما يلي:
أ) دراسة المشكلات المتعلقة بتطبيق هذه الاتفاقية.

ب) إعلام الدول الأطراف عن تطور حماية حقوق المؤلف.

ج) تقديم توصيات إلى المدير العام بشأن ما ترجو اللجنة تحقيقه من أنشطة في إطار المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.

٢- تتألف اللجنة الدولية الحكومية من نصف عدد الدول الأعضاء في هذه الاتفاقية عند الاقتضاء تجاه غيرها من الدول وفقا للاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية حق المؤلف(٧٣) وكذلك لا تؤثر في المعاهدات النافذة بين الدول المتعاقدة والتشريعات الوطنية.

وخلاصة القول بشأن هذه الاتفاقية المقترحة من قبل المنظمة الإسلامية أنها تؤكد أهمية حماية حق المؤلف في الدول الإسلامية، وإنها إعمالا لتلك المفاهيم التي تناولناها في هذه المسألة التي كفلت هذه الحقوق الهامة في الإسلام، بل إن الأولوية تكون قصوى ونحن نرى اهتمام جميع التشريعات بهذه الحماية والإسلام بالطبع أكثر حرصا على رعاية مصالح العباد(٧٤).

الهوامـش

(١) انظر أحـمد علي عـمر: الملكـية الصناعـية وبراءات الاخـتراع، التـجـربة المصرية، الإسكندرية عـام ١٩٩٣م. وعامر الكواني: الملكية الفكرية ص ٣٢، دار الجيب، عمان عام ١٩٨٨م.

(٢) د. مـحمـد حسني عـباس: الملكيـة الصناعـية والمحل التـجاري، دار الـنهضـة العربيـة، القاهرة عـام ١٩٧١م.

(٣) Stephen P.ladas, "Patents, Trademarcs, and Related Rights National and international prodection"

(٤) د. محمد حسني عباس السابق، ص(ل).

(٥) د. سينوت حليم دوس: تشريعات براءات الاختراع في مصر والدول العربية، ص٧، منشأة المعارف، الإسكندرية عام ١٩٨٨م.

(٦) انظر د.صلاح سـلمان زين الدين: الملكيـة الفكرية نشأتهـا ونطاقهـا وعناصرها وأهمـيتهـا، جامـعة جرش، كلية الشريعة، نوفمبر عام ٢٠٠١م.

(٧) د. نواف كنعان: حق المؤلف: النماذج المعـاصرة في حق المؤلف ووسائل حمايتـه ص٢١ وما بعدها، ١٩٨٧م.

(٨) انظر ابن رشد: المقدمات، الجزء الأول والثاني ص ٣١٠، مطبعة السعادة بالقاهرة.

(٩) سورة الأحزاب آية٧٢.

(١٠) المجادلة آية ١١.

(١١) الترمـذي: مع شرحـه تحفة الأحـونزي، ج٣ ص٣٨٢ دار الكتب العلميـة، بيروت، ابن مـاجه باب الحكمة٢/ ٢٨١.

(١٢) فمن اجتهاداته عليه السلام أخذه الفداء من أسرى بدر، وإذنه للمتخلفين عن غزوة تبوك بالبقاء في المدينة لما قـدموه من أعـذار. انظر: ابن هشام: السـيرة النبـوية ج٤ ص١٧١-١٧٣ مصـر دار القلم.

وانظر د.أسـامة مـحمـد عـثمـان خليل: الملكيـة الفكرية في الفقـه الإسـلامي، الأردن نوفمـبر عـام ٢٠٠١م.

(١٣) انظر د.عبـد الفتـاح عبد البـاقي: موسوعـة القانون المدني المصـري، نظرية العقـد والإرادة المنفردة، ص٣ عام ١٩٨٣م.

(١٤) د. صبحي محمد محمصاني:النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية ج١ ص٣٠ دار العلم للملايين. عام ١٩٧٣م.

(١٥) د. جورج جبور: في الملكية الفكرية:نشـأتها ونظامها وعناصرها ,الأردن جامعة جرش نوفمبر عام ٢٠٠١م، وانظر: عدنان الصـمادي: الملكية الفكريـة حق الإبداع العلمي والعلامة التـجارية، الأردن ٢٠٠١م.

(١٦) انظر المادة الأولى من اتفاقية باريس لحماية الملكية الصناعية عام ١٨٨٣م.

(١٧) د. صلاح الدين الناهي، المرجع السابق ٤، ٥.

(١٨) ينطلق دعاة العولمة من افتراض أن العولمة تتيح فرصا كثيرة لملايين من البشر في شتى أنحاء العالم، على أساس أن العولمة تسـمح بتزايد معدلات التجارة، وزياد تبادل التكنـولوجيات الجديدة، وتدفق الاستثمارات الأجنبية –وتوثق الارتباط بين الشعوب عبر الإعلام والإنترنت، وكل ذلك من شأنه أن يدفع بالنمو الاقتصـادي إلى الأمام وبالتقدم البشري إلى وضع أفضل يسهم في القـضاء على الفقر في القرن الحادي والعشرين، فالعالم اليوم مـهما تكن السلبيات التي لا ينكرها أحد يستطيع أن يزيد من الثروة المتاحة للبشر، وأن يتوصل إلى المزيد من التكنولوجيا التي تزيد من قدرتهم على استغلال ثروات الطبـيعة والانتـفاع بهـا، وكذلك فإن التكنـولوجيا الحـديثة تمكن الفـرد من أن يعيش حـياته بصورة أكثر راحة وأكثر توفيراً للمتعة بعيدا عن المشقة والمعاناة.

وعلى هذا الأساس فـإن دعاة العولمة يعرفـونها، بوجود أسواق عـالمية، وتكنولوجية عـالمية، وأفكار عـالمية، وتضـامن عـالمي، ويركزون على فـكرة التضـامن العـالمي، على افتـراض أنه يضـفي الطابع الإنسانـي على العولمة، حـتى يكون هناك التزام مـبدئي وأخلاقـي، بأن تكون عوائد التنمـية العـالمية متاحة للجمـيع في كل أنحاء العالم، وهذا الالتزام الأخلاقي يعد رابطة إنسانية مـشتركة تصنع قدرا من التوحد والانسجام بين القيم الإنسانية في كل الدول وكل الشعوب.

وعلى الرغم من كل ذلك فنحن لا نـرى من العولمة إلا وجـوهها التنافـسيـة الضارية، التي لا يـقدر عليهـا إلا الأقوياء والأثرياء، ولا يصـمد في حلبـتها الضـعفاء والفـقراء، وتسـتوي في ذلك الدول والشركات والأفراد، ونحن لا نرى من العولمة إلا النهم إلى الربح والتوسع وغزو الأسواق، وتراكم الأموال وتركـيز الثـروات في أيدي البعض دون الآخـرين، فيـملكون كل شيء ويتاجـرون في كل شيء، ولا يبالون، في سبيل ذلك بأي شيء.

انظر د.بركات محمد مراد: تأملات نقـدية لظاهرة العولمة، مجلة الجسر القطرية، الدوحة، العدد١٠،

ص٦٣-٨٦ خريف ٢٠٠١م، و د.بركات محمد مراد: ظاهرة العولمة رؤية نقدية، كتاب الأمة، العدد ٨٦ قطر عام ٢٠٠٢م.

(١٩) كانت ثروة الأمم تقاسُ بقيمة الموارد الطبيعية، أما الآن فُتقاس بالموارد البشرية المنتجة التي تضيف إلى هذه الموارد الطبيعية قيمة ملموسة، وقد لجأ الإنسان إلى التوصل إلى آفاق جديدة من الإنتاجية والقيمة المضافة المتزايدة، أي المعرفة العلمية والأساليب العملية لاستخدامها في مجالات العمل والإنتاج وذلك لرفاهية وأمان الإنسان ولمصلحة الاقتصاد الوطني. وتعتمد القيمة الإنتاجية ومواجهة التحديات المفروضة عليها من حيث زيادة جودة السلع وتخفيض التكلفة وتقصير فترة الإنتاج، الأمر الذي يزيد من القدرة التنافسية والتوسع في الإنتاج وزيادة الثروة.

(٢٠) على سبيل المثال تطلب كشف العالم الإنجليزي ماكسويل لطبيعة الموجات الكهرومغناطيسية عام ١٨٦٤م مرور ٣٧ سنة قبل أن تتم الاستفادة منه في إتمام أول إتصال لاسلكي عبر الأطلنطي سنة ١٩٠١م وقد تقلصت هذه الفترة منذ الخمسينيات إلى أقل من عشر سنين، ففي سنة ١٩٥٦م تم بناء أول حاسب تعتمد دوائره على الترانزيستور الذي لم يكن مضى على اكتشافه في معامل بل بالولايات المتحدة إلا ثمان سنوات فقط. وقد أدى هذا بالإضافة إلى عوامل أخرى، إلى ظهور ما يعرف بـ«الصناعات المرتكزة على تكثيف العقول» BRAIN - INTENSIVE INDUSTRIES، أو «الصناعات المرتكزة على التوظيف المكثف للإبداع» في البلدان المتقدمة متجاوزة في أهميتها الاقتصادية والسياسية لتلك البلدان أهمية «الصناعات المرتكزة على تكيف رأس المال» CAPITALINTENSIVE INDUSTRLE، وجاعلة «الصناعات المرتكزة على تكثيف العمل السائد في بلدان العالم النامي من حفريات التاريخ». وما صناعة برمجيات الحاسب وتلك المعتمدة على الهندسة الوراثية أو تلك المرتكزة على البث بالأقمار الصناعية إلا أمثلة لهذه الصناعات. انظر د.السيد نصر الدين: من ملامح حضارة الألف الثالثة، ص٢٤، ٢٥ بحث ضمن كتاب بوابات المستقبل، مطبوعات قصور الثقافة، العدد ٢٨ مصر ١٩٩٩م وانظر: Martin Albarow and Elizabeth King(ESD) Globalization of Kneowdge Society SAGE, 1999.

(٢١) يقبل العالم مبادئ العولمة الأساسية من الاقرار بحقوق الإنسان والديمقراطية السياسية والشفافية ووحدة الأداء الاقتصادي، بيد أنّ أهم انتصار لهذه المبادئ الإنسانية الراقية هو صياغة نظام دولي ديمقراطي حقيقي، يوزع الأعباء كما يوزع الأرباح، ويمارس الاعتماد المتبادل كما يمارس فرض فتح الأسواق ويشترك الجميع فيه على قدم المساواة دون إرغام من ناحية وإذعان من ناحية.

(٢٢) منظمة التجارة العالمية هي المنظمة التي تجسد الليبرالية الجديدة في صورتها المتطرفة. وهي تعني ضمن ما تعني -موتا محققا- للعالم الثالث- بما فيه من عرب ومسلمين- إذ تذكر الإحصاءات أن عدد سكان المعمورة نحو ستة مليارات، يعيش أكثر من ثلثهم في دول الجنوب، والغالبية العظمى منهم لا تعيش عيشة إنسانية، والدليل على ذلك أن ١٣ ﷺ فقط من سكان العالم ينفقون ٦٨ ﷺ

من الإنتاج العالمي. إنها عدم مساواة صارخة ورهيبة.

(٢٣) EG. Hobsbwan and Terence Ranger (EDS) the Invention of tradion Cambridge 1995

(٢٤) انظر كامل أبو صـقر: العولمة التجاريـة والإدارية والقانونية: رؤية إسلامـية ص٤١٥، ٤١٥ بيروت عام ٢٠٠٠م. وترجع أول اتفاقية دولية تنظم حقـوق الملكية الصناعية إلى عام ١٨٨٣م، وقد عرفت باسم «اتفاقـية باريس» وتضم هذه الاتفاقيـة حاليا (١٢٠) دولة، وظهرت إلى حـيز الوجود اتفـاقية «برن» لمصنفات الفنية والأدبية، وقد أبرمت في عام ١٨٨٦م.

وفد جرى العمل على إيجاد مؤسـسية دولية تتولى حماية حقوق الملكية الفكريـة بجوانبها المختلفة، وفي هذا الإطار تم التـوصل في عـام ١٩٦٧م إلى إبرام الاتفاقـيـة الدولية لإنشـاء المنظمـة العالميـة للملكية الفكرية «WIPO» والتي تحولت لاحقا إلى إحدى الوكالات المتـخصصة للأمم المتحدة عام ١٩٧٤م، وتضم في عضويتهـا (١٤٠) دولة وتشرف على تنفيذ (٢٣) اتفاقيـة دولية تتناول جوانب مختلفة من حقوق الملكية الفكرية.

(٢٥) انظر ناهد طلاس العجة: العـولمة: محاولة فهمـها وتجسيدها ص ١٥٦، ١٥٧ ترجمـة هشام حداد، دمشق عام ١٩٩٩.

(٢٦) د. إبراهيم أحمـد إبراهيم: الجات والحمـاية الدولية ص٥٣، وانظر د. محـمد عبـدالظاهر حسين: حماية برامج الكـمبيوتر في ظل الحمـاية المقررة لحماية المؤلف، جـامعة جرش، الأردن نوفمـبر عام ٢٠٠١م.

(٢٧) انظر في أثر الاتفاقية على قطاع الصناعـات الدوائية: ياسر محمد جاد الله محمود: اتفـاقية حقوق الملكية الفكرية في إطار دورة أورغواي، وتأثيرها على الصناعات الدوائية في مصر. رسالة ماجستير من كلية التجـارة وإدارة الأعمال- جامـعة حلوان عام ١٩٩٠ م، وانظر في اتفاقـية التربس TRIPS د.حسـام الدين عبـد الغني: أسس ومبـادئ اتفاقـية جنيف، الجـوانب المتصلة بالتـجارة، من حـقوق الملكية الفكرية ص١٨٢ وما بعدها، دار النهضة العربية عام ١٩٩٩م.

(٢٨) انظر د.محمـد نور فرحات: الحماية القـانونية للملكية الفكرية، مجلة المحـيط الثقافي ص٤٨، ٤٩ العدد ٤ مصر، فبراير، عام ٢٠٠٢.

(٢٩) د. محمد عبد الظاهر: حماية برامج الكمبيوتر ص٩.

(٣٠) السـابق. ود.فتـحي الدريني: حق الابتكـار في الفقـه الإسـلامي المقارن ص٤٠ مـؤسـسة الرسـالة ١٩٨٤م.

(٣١) Motlle- Vieville, protection du Logiciel entre brevet celle du droit doutur, in in-formatique et en colloque arganir par la facultede Broit - bruxelles les 14-15, juin 1984, p. 211.

وانظر: بول غلود شتـاين: حقوق المؤلف ترجـمة محمـد حسام لطفي، ولسليـمان قناوي، الجمعـية

المصرية لنشر المعرفة والثقافة ص١١١ عام ١٩٩٢م.

(٣٢) Paris , 5- 6 .1988.d, 1988, s.c 254, 29-10- 1987,G.C.P 1989, 1,3376, Grenoble, 19-9 1989, R-T-D. COMM 1990 , 387, ObsFrancon .

ويعتبر مجال الكمبيوتر أهم مجال من مجالات حماية حقوق المؤلف، فلا نجد أفضل من مجال الكمبيوتر وبرامجه نظرا لأنه قد أصبح صناعة العصر ووسيلة هامة وأساسية في ثورة المعلومات المعاصرة.

(٣٣) د. محمد عبد الظاهر: السابق ص٥.

(٣٤) Who will own you the atlantic Mouthy in next good idea ?

عدد أيلول عام ١٩٩٨م ترجمة أحمد محمود، مجلة الثقافة العالمية عدد ٧٠ ص ١٧٣-٢٠٧، الكويت ١٩٩٩.

(٣٥) أي المعلومات حين تتحول في الكمبيوتر إلى إشارات إلكترونية مكونة من موجب وسالب بالية خاصة.

(٣٦) د. جورج جبور: في الملكية الفكرية- حقوق المؤلف ص١٩ دار الفكر المعاصر بيروت ١٩٩٦.

(٣٧) د. عدنان الصمادي: الملكية الفكرية حق الإبداع العلمي والعلامة التجارية الأردن ٢٠٠١م.

(٣٨) د. أحمد سويلم العمري: حقوق الإنتاج الذهني ص ٣٠ دار الكتاب العربي مصر ١٩٦٧م.

(٣٩) محمد كامل مرسي: شرح القانون المدني الجديد ص١٣٣ وما بعدها المطبعة العالمية مصر عام ١٩٥٤م. يعتبر الكاتب اللبناني نجيب حداد (١٨٦٧-١٨٩٩) الذي عاش حياته الأدبية في مصر، أول من لفت الأنظار إلى معنى الملكية الفكرية في مقال عنوانه «حق ضائع» نشر أولا في الصحف وجمعه شقيقه أمين حداد في كتاب «منتخبات» الذي صدر عام ١٩٠٣م ويؤكد هذا المقال الذي يسبق في مطالبته بحق التأليف كثيرا من الدول الأجنبية، أن مصر والثقافة العربية كانت في نهضتها الحديثة رائدة في الدفاع عن الملكية الفكرية، وإن تأخر صدور القانون الخاص به إلى سنة عام ١٩٥٤ والذي يرجع الفضل في وضعه إلى الدكتور عبد الرزاق السنهوري، الذي رأس مجلس الدولة بعد عمادة كلية الحقوق. انظر نبيل فرج: وثيقة تاريخية عن حقوق الملكية الفكرية، مجلة المحيط الثقافي، العدد ٣.

(٤٠) انظر استعراض كل القوانين الخاصة بحماية الملكية الفكرية في الدول العربية بحث د.محمد عبدالظاهر حسين:السابق ص١٢-١٥.

(٤١) د. أسامة محمد عثمان: الملكية الفكرية في الفقه الإسلامي، مؤتمر جرش الأردن ٢٠٠١م.

(٤٢) سمير جميل حسين الفتلاوي: استغلال براءة الاختراع ص٢١.

(٤٣) السابق ص٢١.

(٤٤) د.سينوت حليم دوس: دور السلطة العامة في براءة الاختراع ص٤٢، منشأة المعارف، الإسكندرية

عام ١٩٨٣م.

(٤٥) زياد حسونة: مجلة حماية الملكية الفكرية ص٣٠ العدد ٣٦ عام ١٩٩٣.

(٤٦) د.صلاح سلمان الأسمر: الملكية الفكرية ص١٥. يسعى صيادو منتجات صناعية بطرق مباشرة لإيجاد أفكار قابلة للتسويق، وأقام «جيروم فيلدمان» رئيس شركة تطوير براءات الاختراع الوطنية في نيويورك شراكة مع أكبر مختبرات روسيا لتصميم الأسلحة والطاقة النووية، وهو معهد كورشاتوفى للطاقة النووية، وذلك لتسويق منتجات المعهد في الغرب. وتأمل شركة فيلدمان (التي اشترت في الستينيات من طبيب تشيكوسلوفاكي حقوق إنتاج أول عدسة لاصقة) أن تجد مشتريا في الغرب لخلائط المعدن التي تشابه في قساوتها الماس وللأجهزة المستخدمة في جعل إنتاج مصانع الأسلحة النووية آليا. انظر: زياد حسونة: مجلة حماية الملكية الفكرية ص ٣٠ العدد عام ١٩٩٣م.

(٤٧) انظر جلال أحمد خليل: النظام القانوني لحماية الاختراعات ونقل التكنولوجيا إلى الدول النامية ص٢٤٧ مصر عام ١٩٨٣م، ود.صلاح زين الدين: الملكية الصناعية والتجارية، الفصل السابع والثامن من مدخل الحقوق الفكرية، دار الثقافة عمان ١٩٩٩م.

(٤٨) مفهوم حقوق الملكية الفكرية وضوابطها في الإسلام، بحث مؤتمر جامعة جرش نوفمبر ٢٠٠١.

(٤٩) السابق ص٦.

(٥٠) د. نواف كنعان: حق المؤلف ص٤٠.

(٥١) د.عبد الله مبروك النجار: الحق الأدبي للمؤلف ص٣٥ دار المريخ للنشر، الرياض عام ٢٠٠٠م.

(٥٢) د. عبد الرزاق السنهوري: حق الملكية، ج٨ من موسوعة: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ص٢٨١، دار النهضة العربية عام ١٩٦٧م.

(٥٣) إحسان عبد المنعم سماره: مفهوم حقوق الملكية الفكرية السابق ص١٢.

(٥٤) نواف كنعان: السابق ص٤٥.

(٥٥) د. عبد الله مبروك: الحق الأدبي للمؤلف ص٣٩، ٤٠ ود. محمد حسام: المرجع العلمي في الملكية الأدبية والفنية ص١٩، ٢٠.

(٥٦) مفهوم حقوق الملكية السابق ص١٧ ويرجع أيضاً في ذلك د.نواف كنعان: حق المؤلف ص٣٠-٥٤، وعبد الله مبروك: الحق الأدبي للمؤلف ص ٢٣-٤١.

(٥٧) أشار إليه د. جورج جبور في: الملكية الفكرية، المرجع السابق ص٧.

(٥٨) قاسم عثمان النور: الكتابة والمكتبة في الحضارة الإسلامية من منظور تاريخي ص٧، كلية الآداب جامعة الخرطوم عام ١٩٩٤م.

(٥٩) د. أسامة محمد عثمان: الملكية الفكرية في الفقه الإسلامي ص١١.

(٦٠) قاسم عثمان السابق ص١٨١.

(٦١) السابق ص ١٨٥.

(٦٢) يعتبر أبو حيان التوحيدي مـن أبرز الأدباء النساخين في القرن الرابع الهجري واشتهر في هذا الأمر وكذلك كـان الجاحظ الأديب العظيم، وقد ذكر كل منهـما أخبار النساخين وخـياناتهم، انظر لأبي حيـان التوحيدي: الإمـتاع والمؤانسة. ود. بركـات محمد مـراد: أبوحيان التـوحيدي.. مغـتربا حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت الحولية ٢١ لعام ٢٠٠٠-٢٠٠١م.

(٦٣) د. أسامة محمد عثمان: السابق ص١٢.

(٦٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٥ ص٤٥٢، وياقوت الحموي: معجم الأدباء ج٩ ص٣٠-٣١.

(٦٥) د. صلاح الدين الناهـي: حق التأليف في القوانين الوضـعية المعـاصرة وفي نظر الشـرع الإسلامي، مجلة هدى الإسلام ج٢٥ ص٣٧.

(٦٦) لا يختلف المعنى الاصطلاحي للتأليف عـن المعنى اللغوي كثيرا، ولذا عرف بأنه «اخـتراع معدوم، وجمع مـتفـرق، وتكميل ناقص، وتفـصيل مجـمل، وتهذيب مطول، وترتيب مـخلط، وتبين خطأ: (انظر د. محمد عثمان: المعاملات المالية المعاصرة ص٥٩) ولابد أن تكون لدى المؤلف لمسة إبداعية، وذلك بأن يستنبط المؤلف شيئا جديدا لم يسبق إليه، أو أن يطور عملا علميا، وذلك بتفسيره وتفعيله أو تصحـيح أخطائه، أو إكمال نـقص فيه أو تلخـيصه بحـذف المكرر ليسهل علـى الدارسين حفظه ومدارسته.

(٦٧) د. محمد عقله حسن: التأليف طبيعته والحقوق الواردة عليه، الأردن عام ٢٠٠١م.

(٦٨) المادة ٢ من القـانون المصري والمادة ٤١/ ٢ من الـقانون الفـرنسي كمـا لا يعـد النسخ للاستـعمـال الشخصي انتهاكـا لقانون حق المؤلف وفقا للفقه الأمريكي انظر في ذلك بول جـولد شتاين: حقوق المؤلف ترجمة د. محمد حسام ص١١١، عام ١٩٩٩.

(٦٩) أنظر ما سبق حول الموضوع.

(٧٠) محمد عبد الظاهر: حماية برامج الكمبيوتر ص ١١٧.

(٧١) د. محمد حسام لطفي: الحماية ١٣٥.

(٧٢) المستـشارة ابتـسام عـوض المهدي: بحث غـير منشور في حـقوق المؤلف (بدون تاريـخ) الخرطوم، أشارت إلى مـشروع لاتفاقـية المنظمة الإسـلامية للتـربية والثـقافة والعلوم. وانظر د.أسـامة محـمد عثمان: الملكية الفكرية السابق.

(٧٣) اتفاقية برن لحماية المصنفات الأدبية والفنية لسنة ١٨٨٦م.

(٧٤) انظر د.أسامة محمد عثمان، المرجع السابق، ص ١٣.



الهوية بين الشكل والمضمون

مصطفى محمد طه ◆

شغل الإنسان بالبحث عن الهوية على مر العصور. وكانت غايته وهو بصدد بحثه الدائم الدائب عن هويته، هي صناعة الحضارة، والتدخل في حركة التاريخ بإرادته. ولا يصبح الإنسان باحثا عن هويته إلا في عصر التحولات، وتغير النماذج الإرشادية الحاكمة وتبدل المسلمات وتميع الهويات. ومن هنا فإن إشكالية البحث عن الهوية ليست إلا أطروحة للتحول الحضاري والنهضة والبحث عن صياغة جديدة لتاريخ الأمم والشعوب. وما هي إلا إشكالية تغير النموذج الإرشادي المسيطر على هوية مجتمع بعينه، والنماذج الإرشادية تلك ما هي إلا إنجازات حضارية اعترف بها المجتمع في عصر معين، وشكلت هويته وأصبحت نموذجا للمشكلات وصياغتها والحلول، ومنهجا للرقي والارتقاء في سلم الحضارة الإنسانية[١].

إن هذا الموقف تجاه الهوية تتبلور قسماته البارزة، عندما توجد جماعة بأكملها في حالة من الحيرة تجاه موضوع الهوية، فنراها تشير بذلك، إلى أن هناك أسبابا مختلفة قد شوشت عمليات تلقي إرث الشفرة بالنسبة لعلاقات الأجيال فيها. وإذا ما تواصلت هذه الحيرة وأصبحت بمنزلة سمة مميزة لعدد من الأجيال على التوالي،

◆ باحث في الحضارة الإسلامية من جمهورية مصر العربية.

فـإن هذا دليل قـاطـع على أن هناك خطرا داهمـا يهـدد هـذه الجـمـاعـة، وهو خطر التفكك، إذ إن هذه الحيرة تجاه الهوية هي من العلامات الواضحة على أن الجماعة لم تنجح في أن تحـافظ على تواصل أبنائها بهـا. ومن هنا فإنه يعـد من الأمور المصـيرية للغاية بالنسبـة لها في هذه الحالة، أن تقوم في الوقت المناسب بعمل استـيضاح حول ماهية هذه الحـيرة التي تسود الجمـاعة حول مسـألة الهوية. وهذا الاستيـضاح الثاقب والجدي هـو الذي من شأنه أن ينقـذ الجمـاعة من التـفكك قبـل فوات الأوان. إذ إن نتائجه يمكن أن يعيـد لأعضاء الجماعة الإيمان بمركبات الشفـرة بكاملها، أو يشير إلى تلك المركبات المنفـصلة في الشفرة التي قد تكون في حاجة إلى تحـديث وملاءمة مع ظروف العصر[٢].

وفي هذا الإطار فإنه لابد من تحديد مضامين المصطلحات. فـ«الهوية» Identity، هي الحقيقة الجزئية حيث قالوا: إن الحـقيقة الجزئية تسمى هوية، مما يعني أن الماهية إذا اعتبـرت مع التشخيص سمـيت هوية. وقد تستعمل الهـوية بمعنى الوجود الخارجي، وقد يراد بها التشخيص، وقالوا: إن الهوية مأخوذة من الهو، وهي مقابلة الغيرية[٣].

وجاء في المعـجم الوسيط أن الهوية: حقـيقة الشيء أو الشـخص التي تميزه عن غيره. وهـي أيضا بطاقة يثبت فـهيا اسم الشخص وجنسـيته ومولده وعـمله وتسمى البطاقة الشخصية أيضا[٤].

ولقد حـاول محمد عـمارة تقديم تصور شـامل لمفهوم الهوية لغـة واصطلاحا، مسـتعينا بالمعاجـم القديمة والحديثة، فـقال في هذا الصدد: إن «الهـوية» بضم الهاء- مصطلح اسـتعمله العرب والمسلمـون القدماء. وهو منسوب إلى «هو» وهذه الـنسبة تشـير إلى مـا يحمله مـن مضـمون، فـهي تعني كـما يقـول «الجرجـاني» في كتـاب (التعريفات): «الحقيقة المطلقة، المشـتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق». أما معـاجمنا الحديثة فإنها لم تخرج عن هذا المضـمون، عندما قالت عن «الهوية» إنها حقيقة الشيء أو الشـخص المطلقة، المشتملة على صفاته الجوهرية، والتي تميـزه عن غـيـره وتـسـمى، أيضـا «وحـدة الذات»[٥]. وبعـبـارات أدخل في موضـوعنا، فإننا نـستطيع أن نقـول: إن الهوية الحـضارية لأمة من الأمم، هـي القدر الثابت والجوهري والمشـترك من السمات والقـسمات العامة، التي تميـز حضارة هذه الأمة عن غيـرها من الحضارات، والتي تجعل للشـخصية القـومية طابعا تتـميز به عن الشخصيات القومية الأخرى[٦].

وإذا كـان هذا هو تعـريف الهـوية من المنظور اللغـوي والإجـرائي، فـإن الهـوية من المنظور الفلسـفي هي كلمة مـولدة اشتـقهـا المترجـمون القـدامى من الـ«هو» لينقلوا بواسطتـهـا إلى العـربية كـمـا يقـول -الفارابـي- المعنى الذي تؤديه كلمـة «هست» بالفارسية وكلمة «استين» باليونانية أي فعل الكينونة في اللغات الهند وأوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول؛ ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة «الموجود» مكان الـ«هو» والوجود مـكان «الهوية»، ومع ذلك فـقد فـرضت كلمة الهـوية نفسـها كـمـصطلح فلسـفي يستدل به عـلى كون الشيء هو نفـسه[٧]. أما في المنظـور الاجتمـاعي، فإن الهوية تعني تحـديد المميزات الشـخصيـة للفرد من خلال مقـارنة خالته بالخـصائص الاجتماعية العامة[٨]. فعندما تكون الأمة مالكة لتراث حضاري غني وعريق، وعندما تكون حضارتها من الحضارات التي تألفت، فتـخطت بعطائها الحدود الجغرافية لهذه الأمة -كما هو حال أمتنا الإسلامية- عندما يكون هذا هو حال الأمة، فمن الصعب، بل والمسـتحـيل، عليهـا أن تقف بنضـالها في سـبـيل الاسـتقلال، عند «الاسـتقـلال السياسي» أو حتى «الاستقلال الحضاري» الذي يعيد لها استقلال شخصيتها القومية، ويزيل آثار التـشـوه الفكري الذي لحق بهـا عندمـا فـقدت الاسـتـقلال، وخـضـعت لتأثيرات الغـزاة! فإن البحث الجاد عن استكمـال مقومات هذا الاستقـلال الحضاري يحتم عليها إثارة التساؤل عن «الهوية» الخاصة بهـا، وأين تلتمس معالمها وقسماتها؟ أفي تراث الأمة وموروثها الحـضاري؟ أم في الوافد الفكري؟ الذي وفد إلينا منذ بدء الاحتكاك مع الغرب، والذي لا زال يفـد إليها من خلال ما يـتم على الأرض العربية والإسـلاميـة من تحـديث مطبـوع بالطابع الغـربي والتـغريبي. كـمـا يثـور التسـاؤل -كذلك- عن ماهيـة القسمات التي تكون «هوية» الأمة الحـضارية؟ وهل الهوية هي كل التـراث؟ وإلى أي مدى يصـيب التطور والتـغيـر «الهوية» الحـضارية للأمـة في مجرى التطور العام[٩].

إن هذا التسـاؤل الحيوي هو سؤال الهـوية الذي يطرح نفسه بين الفـينة والفينة، وذلك من أجل تأكيـد الذات. ولذا تعتبـر «مشكلة الهوية» من أعـقد المشكلات التي تواجه الكثـير من الشعـوب والمجتمـعات الحديثـة في العصـر الراهن سواء في ذلك المجـتمـعات ذات الأصـول الحـضارية القـديمة، أو حـتى تلك التي تفـتقـد الانتمـاء الحـضاري القـديم. وذلك لأن الهويـة هي الشفـرة التي يمكن للفـرد عن طريقهـا أن يتعـرف إليه الآخرون باعـتبـاره منتميـا إلى تلك الاجتمـاعيـة. وهي شفرة، تتـجمع

عناصرها العرقية على مدار تاريخ الجماعة (التاريخ) من خلال تراثها الإبداعي (الثقافة) وطابع حياتها (الواقع الاجتماعي). وبالإضافة إلى الشفرة تتجلى الهوية كذلك من خلال تعبيرات خارجية شائعة مثل: الرموز، العادات، التي تنحصر قيمتها في أنها عناصر معلنة تجاه الجماعات الأخرى، وهي أيضا التي تميز أصحاب هوية ما مشتركة عن سائر الهويات الأخرى. ولكن الملامح الحقيقية للهوية، هي تلك التي تنتقل داخل الجماعة وتظل محتفظة بوجودها وحيويتها بينهم مثل: الأساطير، والقيم، والتراث الثقافي[١٠].

ومن هنا، يمكن القول بأن الهوية الإسلامية، لا تتمثل في مجرد انتماء (إرادي) أو حمل للتسمية بقدر ما تتمثل بمنهجية حياتية عميقة وشديدة في الوقت نفسه، تتركز على توحيد الله سبحانه وتعالى بربوبيته وألوهيته وصفاته. وعلى الإيمان بأن رسالة محمد (هي الرسالة الخاتمة، وأن ما تحمله من تعاليم العقيدة والتشريعات تمثل الحق المطلق وتمثل الدين المرتضى عند الله سبحانه وتعالى، الذي يجعل صلة الإنسان بالناس كصلته بالكون المحيط به، فهذا هو المنهج الذي قرره القرآن الكريم، في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (١٦٢) (١٦٣) سورة الأنعام. وإذا عرفنا أن الهوية بهذا المقدار من التربية لحياة المسلم، أدركنا مقدار الخطر الذي يمكن أن يسببه ما يعرض للمسلم من مؤثرات ثقافية وإعلامية واجتماعية قد تغريه بأن يتخلى عن شيء من التزامه الفكري أو السلوكي بالإسلام أو أن يستبدل ببعض معتقداته أو سلوكياته بدائل أخرى مجاراة للزمن أو تصورا لضرورتها للحياة القائمة[١١].

ولقد جاءت القسمات البارزة لهذه الهوية منداحة عبر القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ومن هنا أصبحت هوية ناصعة كنصاعة الشمس في رابعة النهار. وبالتالي فإن أصالة هذه الهوية لا دخل لها البتة لا من قريب أو بعيد، بما انتاب ولا يزال مسيرة السلمين الحضارية على ظهر هذا الكوكب الأرضي من مد وجزر، وهذا لأن المقومات الوجودية لهذه الأمة ذات أصالة إيمانية، بارزة للعيان. ومع ذلك فإن الملامح البارزة لهذه الهوية، قد تتأثر سلبا وإيجابيا إلى حد ما بما يشوب حياة المسلمين من تأزم حضاري أحيانا، كما هو الحال الآن في واقعنا المعاصر. إلا أن ذلك ينبغي ألا يؤثر بأي حال من الأحوال على سرمدية هذا الدين، فضلا عن الديناميية

القرآنية المتفجرة بكل القيم المشعة، وذلك لأن هذا الدين وكتابه المعجز من عند خالق الكون وبارئه ﴿ أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾ (١٤) سورة الملك.

وإذا شئنا أن نضرب بعض الأمثلة للقسمات الجوهرية التي غدت لعمومها واستمراريتها، جزءا أصيلا في «هوية» أمتنا الإسلامية فإننا سنجد أن من أبرز هذه المقومات العضوية الحية لهذه الهوية المقومات التالية:

المفهوم الأول:

إن العروبة المعنية هنا، هي العروبة بالمعنى الحضاري والفكري - وليس العروبة بالمعنى العرقي والعنصري- فلقد غدت العروبة التي سبقت في تاريخها طور التغريب. وقد استوت في هذا الولاء والانتماء للعروبة بأولئك الذين انحدروا من أصلاب عربية وغير عربية بالمعنى العرقي[١٢].

ويؤكد المنظور النسقي لهذه الظاهرة الحضارية أن العروبة رغم كل هذه التحديات التي مثلت عوامل وتحولات قامت في أرض الواقع، قد ظلت صامدة شامخة مستعصية على التحرك من موقعها الحصين، فليست هي إذن «بالبناء الفوقي» الذي يصيبه التغير بتغير الظروف، وإنما هي جوهر ثابت، كما هي نسق «عام وشامل» له صفة «الاستمرارية»، إنها «هوية» وليست مجرد تراث! وجدير بالذكر أن هذه العروبة ليست خصوصية للأمة العربية، وإنما هي لازمة من لوازم الإسلام، فهي عروبة اللغة التي يستحيل على المسلم من أي جنس، أو لون، أو قومية أن يفقه القرآن المعجز، فيبلغ في فقهه مرتبة الاجتهاد والتشريع دون أن يكون عربي اللغة، كما يستحيل على هذا المسلم، من أي لون أو جنس أو قومية، أن يفقه علوم الشريعة الإسلامية وفي مقدمتها الحديث النبوي وعلومه، ومدونات الفقه الإسلامي وأغلبها عربي اللغة دون أن يكون هذا الفقيه عربي الثقافة. فإذا لم تكن العربية شرطا في التدين بالإسلام، فإنها شرط للتفقه والاجتهاد فيه. وهكذا نجد أن «العروبة» قرينة «للإسلام» تنتشر بانتشاره وتزدهر بازدهاره، إذا لم تلق في طريقهما المعوقات التي تستهدفهما معا. إنها عروبة الفكر والثقافة واللغة والحضارة، تلك هي التي أثمرها الإسلام، وليست عروبة الجاهلية وعصبيتها العرقية القاصرة[١٣].

المقوم الثاني: التدين

يعدُّ التدين ولا ريب، قسمة من القسمات العضوية والثوابت التي تكون جزءاً من «هوية» هذه الأمة. ونحن بالطبع، لا نزعم أن أمتنا وحدها هي المتدينة من بين الأمم الأخرى. فالتدين- خاصة في الحضارة الغربية- قد وقف عند «الفرد» واقتصر على علاقة الفرد بخالقه، أما في حضارتنا الإسلامية، فلقد وجدناه يتعدى علوم الوحي والشرع إلى علوم الدنيا وفنونها؛ فهو الروح العامة السارية في كل علوم التمدن والإبداع الحضاري وتنمية العمران البشري، وليست محصورة فيما عرفته الحضارة الغربية تحت عنوان «اللاهوت»، فنحن أبناء «حضارة مؤمنة»، ارتبطت فيها العلوم جميعا، بما فيها «العلوم البحتة» بالقاعدة الإيمانية، إنها «الحضارة المؤمنة»، التي يذكر فيها اسم الله في كل شيء وليس في الصلوات فقط، نستفتح الأكل باسمه ونختتمه بحمده، ونهل بذكره على الذبائح، ونلجأ إليه عند الحزن، وعند السرور في وقت الضحك، وساعة البكاء، فإن كل مسعى للإنسان المسلم سواء أكان عبادة أو حتى ترويحا عن النفس، فضلا عن مباشرته متع الحياة المشروعة مبتغيا بها وجه الله[١٤].

وفي ضوء هذا المنطلق الإيماني، يمكن القول بأن هذه الروح المتدينة – في حضارتنا- كان محورها ومزاجها هو «التوحيد» -به تميز تدينها، وتميزت سماتها وقسماتها جميعا- حتى لنستطيع القول إن هذا «التوحيد» قد غدا «هوية» تتميز بها أمتنا وحضارتنا عن غيرها من الأمم والحضارات، فالتوحيد الإسلامي الذي بلغ الذروة في النقاء والقمة في التجريد، عميق وقديم في المكونات الفكرية لتراثنا، حتى أن وثنية العرب القديمة في جاهليتهم التي سبقت الإسلام، كانت «انحرافا» عن جوهر ونقاء هذا «التوحيد» ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (٢٥) سورة لقمان. ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّه زُلْفَى﴾ (٣) سورة الزمر. فهو إذن- التدين، والتدين بروح التوحيد- من القسمات الثوابت، التي غدت في حضارتنا الإسلامية «هوية» تتميز بها هذه الحضارة عن غيرها من الحضارات[١٥].

المقوم الثالث: الاعتدال

يمكن لنا القول بأن الاعتدال هو الذي جعل هذه- وأمتها- ترفض «الغلو» بكل صوره، وفي كل الميادين، هو الآخر من القسمات التي غدت «هوية» تتميز بها عبر تاريخنا الحضاري الطويل، فهذا الاعتدال هو الذي جعلنا أمة وسطا، نقف موقف

الشاهد الذي هو «عدل» بين ظلمين وحق بين باطلين و«واعتدال» بين تطرفين. وهذا الاعتدال هو الذي نسميه «الوسطية الإسلامية» تلك التي جعلها الله، سبحانه وتعالى خصوصية هذه الأمة - أي «هويتها» وصفة من صفاتها المميزة لها(١٦). ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (١٤٣) سورة البقرة.

وفي هذا السياق الحضاري، فإننا لا نغالي إذا قلنا: إن هذه «الوسطية الإسلامية» قد غدت -لمركزها ومركزيتها في القسمات- جماع «الهوية الإسلامية»، وزاوية الرؤية الصحيحة والوحيدة لكل من أراد إدراك حقيقة السمات التي تميزت بها حضارتنا، أي إدراك حقيقة جوهرها و «هويتها» كما غدت معيار تقدم الأمة- يوم سادت، وتألقت في إبداعها الحضاري وسبب تراجعها وجمودها وتخلفها، عندما أخلت مكانها للغلو والتطرف، ذات اليمين أو ذات الشمال. تلك كانت بعضا من السمات الثوابت، التي تكون الهوية الحضارية لأمتنا، عبر تاريخها الحضاري، والتي ينبغي أن تكون بمثابة سمات وقسمات بارزة في مشروعها الحضاري للنهوض المعاصر المنشود، على حد تعبير محمد عمارة.

ومن هنا نرى أن الهوية الإسلامية، قد بلورت إلى حد كبير الملامح البارزة لوجود هذه الأمة المتمايزة في أصالتها القرآنية ووسطيتها الحضارية، ولقد تجسدت القسمات البارزة، لهذه الهوية تجسيدا حيا، عبر مسار الوجود الحضاري لهذه الأمة، منذ تلك اللحظة التاريخية الباكرة التي انبثقت فيها لأول مرة من رحم التاريخ الحضاري الإسلامي، عندما نزل سفير السماء وأمين الوحي، سيدنا جبريل عليه السلام بالقرآن الكريم على قلب رسولنا الأكرم ﷺ (الحنيفية السمحاء). وكانت أول آية في هذا الكتاب الخالد، هي قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (١-٥) سورة العلق، ومن يومها انبجست من ضمير الغيب أمة وسط ذات هوية متميزة، ومن ثم فهي باقية بقاء هذا الكون.

وفي ضوء هذا المنطلق الإيماني الرشيد، يمكن القول بأن تأكيد الأصالة الحضارية للأمة، إنما يعني ضمن ما يعني أن تكون حياتنا كمسلمين -سواء في بعدها العقدي أم الحضاري- مصاغة في لحمتها وسداها، وفقا للنسق القرآني المعجز، الذي قدم عبر معطياته التأطير الأمثل لحياة أمتنا وسط الأمم قاطبة. وذلك لأن الهوية هي التي تحدد الشعور العميق الوجودي الأساسي للإنسان، والشعور العميق الخاص بانتمائه.

وذلك لأن الانتماء يمنح الفرد غايته وأمل حياته عبر المسؤولية عن هوية الجماعة، واستمرارية أنماط تراثها المختلفة، المادية والروحية، والأمل في أن جهوده الإبداعية والوجودية لن تذهب هباء بموته، بل ستغذي حياة الجماعة حتى بعد وفاته. ومن يكون لديه الارتباط بهويته على هذا النحو، لا يتصرف وفقا لقانون المصادفة، لأن الفرد الذي يتصرف وفقا لهذا القانون، يكون مفتقدا للهوية ومفتقدا للانتماء ومحكوما عليه بأن يعيش حاضره فحسب، لفترة السنوات التي تحدد له أن يحياها على الأرض، وينغمس في هذه الحالة، فالإنسان الذي يحدث لديه نوع من الخلل في استيعاب الرسالة المشفرة الخاصة بمجتمعه، فإنه عادة ما يعاني من الحيرة فيما يتصل بهويته الذاتية[١٧].

وفي التحليل الأخير، نرى أن حديث الهوية ولا سيما في هذه الأيام، حيث إن أمتنا الإسلامية تقف في مفترق طرق، يعتبر بمثابة رد موضوعي على هؤلاء الذين يعيشون حالة السقوط الحضاري، فضلا عن شعورهم بالتأزم تجاه الآخر. وبناء عليه، فإننا نأمل أن نتمكن جميعا من رسم ملامح المشروع الحضاري الإسلامي الذي أصبح ضرورة عصرية وفقا لقناعة إيمانية، وذلك حتى تعود لأمتنا الريادة الحضارية، كما كان العهد بها من قبل، فضلا عن الشهود الحضاري على الآخرين.

الهوامـــش

(١) د. عمـرو علي بركات: الهويـة الجديدة بين مالك بن نبي وعلي عـزت بيجوفـيتش، مـجلة القاهرة، العدد ١٦٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، ص ٣٨-٣٩.

(٢) د. رشاد عبـد الله الشامي: إشكالية الهـوية في إسرائيل، سلسلة عالم المعـرفة ٤٢٢، المجلس الوطني للثقافة الفنون والأدب، الكويت، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، ص٨.

(٣) النكري: مـوسوعة مـصطلحات جـامع العلوم «الملقب بدسـتور العلمـاء»، تحقيق: د.عـلي دحروج وآخرون، ترجمة: د.عبدالله الخالدي وآخر، مكتبة لبنان، بيروت ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، ص٩٦٤.

(٤) د. إبراهيم أنيس وآخرون: المـعجم الوسيط، الجـزء الثاني، دار الدعوة، اسـتنبول ١٤١٠هـ ١٩٨٩م، ص٩٩٨.

(٥) د. محمد عمارة: الهوية الحضارية، مجلة الهلال، عدد فبراير ١٩٩٧م، دار الهلال، القاهرة ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، ص ٣٥.

(٦) محمد عمارة: المرجع السابق، ص٣٦.

(٧) محمد عابد الجـابري وآخرون: الموسوعة الفلسفية العـربية، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، مصطلح الهوية، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص٨٢١.

(٨) د. فردريك معتوق: معجم العلوم الاجتماعية، أكاديميا، بيروت ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، ص ١٩٠.

(٩) د. محـمد عـمارة: الهوية الحـضارية، مـجلة الرافد، العـدد الأول، دائرة الثقافـة والإعلام، الشـارقة ١٤١٤هـ ١٩٩٣م، ص٢-٣.

(١٠) د. رشاد عبدالله الشامي: المرجع السابق، ص٧.

(١١) د. عبـدالرحمن الزبيـدي: ماذا تعني الهـوية الإسلامـية؟، مـجلة الدعوة، العـدد ١٥٤٤، مؤسـسة الدعوة الإسلامية الصحفية، الرياض، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، ص٣٠.

(١٢) د. محمد عمارة: مجلة الهلال (مرجع سابق)، ص٣٦.

(١٣) د. محمد عمارة: مجلةالرافد (مرجع سابق)، ص٤.

(١٤) د. محمـد عمارة: هويتنا الحضـارية، مجلة القافلة، العـدد العاشر، إدارة العلاقات العـامة، أرامكو السعودية الظهران، المجلد الرابع والأربعون، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، ص١٠.

(١٥) د. محمد عمارة: الهوية الحضارية، مجلة الهلال (مرجع سابق)، ص٤٢-٤٣.

(١٦) د. محمد عمارة: الهوية الحضارية، مجلة الرافد (مرجع سابق)، ص٧.

(١٧) د. رشاد عبدالله الشامي: المرجع السابق، ص٧-٨.



القواعد الاجتماعية في الشريعة الإسلامية ودورها في أمن المجتمع واستقراره

يسري عبد الغني عبدالله ◆

الشريعة الإسلامية وقواعد المجاملات والعادات والتقاليد:

توجد في كل مجتمع قواعد سلوك يتواضع الناس على اتباعها في صلاتهم اليومية، أو في مظهرهم وملبسهم، فهناك قواعد تقضي بها المجاملات، كالتحية عند اللقاء، والتهنئة في المناسبات السعيدة، والعزاء في الموت، والمواساة في الكوارث.

وهناك قواعد يعتاد عليها الناس أو تجرى بها تقاليدهم في شأن المظهر أو الملبس، وهي تتفاوت بحسب الظروف والمناسبات، كما أنها تختلف بالنسبة إلى الرجال عنها بالنسبة إلى النساء. وتتفق هذه القواعد مع القواعد الشرعية، في أنها تحكم سلوك الأفراد في المجتمع، بحيث يشعرون بأنها ملزمة لهم، ولكن الفريقين يختلفان فيما يتعلق بماهية الجزاء، حيث يقتصر الجزاء في قواعد المجاملات والعادات والتقاليد على مجرد استنكار الناس، بينما الجزاء في القواعد الشرعية؛ إما دنيوي تتولى السلطة العامة في الدولة توقيعه، وإما أخروي يتولى توقيعه رب العالمين.

فالأصل أن موقف الشريعة الإسلامية من هذه القواعد هو ذات موقف القوانين

◆ باحث وأكاديمي من جمهورية مصر العربية.

الوضعيـة، غير أنه إذا كانت هـذه القواعد من قبـيل الآداب الإسلامية، فإن الـشريعة الإسلامية تفرض لها جزاء.

ومن ذلك قوله تعـالى: ﴿وإذا حييـتم بتحية فـحيوا بأحـسن منها. أو ردوها. إن الله كان على كل شيء حسيباً﴾ (النساء/ ٨٦).

فـإلقاء التـحيـة مندوب، والرد على التـحيـة إما واجب كـفائي إذا وجـهت إلى جماعة، وإما واجب عيني إذا وجهت التحـية إلى فرد واحد، فإذا وجهت إلى جماعة تحية ورد واحد منها فلا أثم على أحد منهـا، وإذا لم يرد أحد منهم أثموا جميعا، وإذا وجهت التحية إلى فرد واحد ولم يرد كان أثما.

الشريعة الإسلامية وقواعد الأخلاق:

الشريعة الإسلامية دين وقانون، فهي عـقيدة تشمل ما يطلب الإيمان به، وشريعة تشمل ما شرع من نظم ليكون سلوك الإنسان على مقتضاه.

والعقـيدة هي الأصل التي تبنـى عليه الشريعـة، فلا يقـوم أحدهمـا دون الآخر، ولذلك فإن القـرآن الكريم حينمـا عبرّ عن الـعقيـدة بالإيمان، وعن الشريعـة بالعمل الصالح قرن بينهما في استحقاق الثواب.

فقد قال سبحانه وتعـالى: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نُزُلاً. خالدين فيها لا يبغون عنها حوَلاً﴾.(الكهف/ ١٠٨).

وقال: ﴿فـمن عَملَ صالحـاً من ذكر أو أَنثى. وهو مـؤمن فلنحيـيّـنه حياةً طيـبةً. ولنجزينّهم أجرَهم. بأَحسنِ ما كانوا يعملُون﴾ (النحل/ ٩٧).

وقال: ﴿والعـصر. إنَّ الإنسـان لفي خسـر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصـالحات. وتواصوا بالحق. وتواصوا بالصبر﴾ (سورة العصر).

وقـال: ﴿إنَّ الذين قـالوا ربنَا الـلهُ ثمَّ اسـتـقـامـوا فـلا خـوفٌ عليـهم. ولا هم يحزنون﴾ (الأحقاف/ ١٣).

وهذا التلازم بين العـقيدة والشـريعة يجـعل الأخلاق في الإسلام قـوام الصدق فيـما يؤمن به الإنسان من عـقيدة، ومـا يؤديه من عبـادة، وما يأتيه من تصـرف. وقد جعل الرسول ﷺ الأخلاق أساساً لرسالته، فقال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

والشريعة الإسلامية من ناحية كونها دينا تتناول أفعال الشخص جميعها، وتحكم على هذه الأفعـال بحسب النيات والمقـاصد، يقول مـرشدنا محـمد ﷺ في هذا المعنى:

«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى».

وهذا يتفق مع ما تقضي به قواعدُ الأخلاق، فهذه قواعد تعتبر أن الفعل يكون خيرا، أو يكون بحسب المقصد منه، فالإنسان في حكم الأخلاق يفعل الخير إذا كان ما يقصده من فعله هو الخير، ولو ترتب عليه بعض الضرر، ويفعل الشر إذا كان ما يقصده شراً، ولو ترتب بعض الخير.

ويلاحظ أن حكم الشريعة الإسلامية في هذا المعنى حكم عام يشمل كل ما يفعله الإنسان، وما تهم به نفسه، وإن كانت لا تحاسب على مجرد الاتجاه إلى الفعل.

وعليه يقول الرسول {: «مَنْ هَمَّ بحسنة فلم يفعلها كُتِبَتْ له حسنة، ومن همَّ بسيئة فلم يفعلها لم يُكتبْ عليه شيء».

هذا، إلاّ أن المقصد العام للشريعة الإسلامية يتفق مع ما ترمى إليه الأخلاق، سواء من حيث الحرص على تهذيب الفرد والنزوع به نحو الكمال، ليكون عضوا صالحا في المجتمع، أو من حيث الحرص على تهذيب الفرد، والنزوع به نحو الكمال ليكون عضوا صالحا بناء في المجتمع، ومن حيث المحافظة على كيان المجتمع، وكفالة تقدمه وارتقائه. ويتضح للباحث من هذا: أنّ الشريعة الإسلامية تتفق مع قواعد الأخلاق في أنها تتناول الفعل والقصد، وتحاسب على جميع الأفعال الظاهرة والباطنة، ومن ثم فهي تتفق في أحكامها مع قواعد الأخلاق اتفاقا تاما، حيث تؤاخذ على كل فعل يخالف هذه القواعد، وتثيب على كل ما يوافقها، فكل ما هو شرٌّ في حكم الأخلاق، تعاقب عليه الشريعة عقابا دنيويا، أو عقابا أخرويا.

موازنة بين الشريعة الإسلامية، والقانون الوضعي في نظرتهما لقواعد الأخلاق:

اتضح لنا الآن أن دائرة الشريعة الإسلامية تتفق مع دائرة الأخلاق، باعتبار أن الأخلاق هي الأساس الذي تقوم عليه كل التكاليف الشرعية، وأن الأفعال التي تحاسب عليها الشريعة تشمل كل ما تحاسب عليه الأخلاق، وأن المعيار الذي تتخذه الشريعة الإسلامية للحكم على هذه الأفعال هو المعيار ذاته الذي تعول عليه الأخلاق، وأن المقصد العام للشريعة من كل هذا هو مقصد الأخلاق.

بينما تختلف القوانين في ذلك لأن القانون لا يحاسب إلا على الأفعال

الظاهرة، ولا يحفل بالنوايا والمقاصد إلا إذا دلت عليـها شواهد، وأمارات ظاهرة في حالات معـينة. ويرجع ذلك إلى أن القانون يتوخى غـاية نفعية، هي إقـامة النظام في المجتمع، والمحافظة على كيانه، وكفالة رقيه وتقدمه.

أما الشريعـة والأخلاق فيتـوخيان فضـلا عن هذه الغاية، غاية أخرى مـثالية هي السمو بالإنسان، والنزوع الدائم به نحو الكمال.

ونقول هنا: إنّ القانون الوضعي في النطاق الذي يعمل فيه يحب أن يكون رائده ما تقضي به قواعـد الأخلاق، وكذلك فإن معظم الجرائم التي تعاقب عليـها الشريعة الإسلامية تعاقب عليـها القوانين الوضعية، غير أن الشريعة الإسـلامية الغراء تختلف في هذا عن القانون الوضعي في أنها شاملة، وعامة، صالحة لكل زمان ومكان.

الشريعة الإسلامية، والعلوم الاجتماعية:

رأينا أن فريقا من الأحكام الشـرعية العملية يتـخصص بالمكان والزمان، ويتطور بتطور الهيئات والمصالح مـراعاة لظروف الناس وحاجاتهم، وهذه هي الأحكام التي تتعلق بالتعزيرات، أو تعتبر من قبيل العرف، أو تدعو إليها مصلحة مرسلة.

ففي هذا النطاق تكون الشـريعة الإسلامية على صلة وثيـقة بالعلوم الاجتمـاعية التي تدرس الإنسان، وتتناول نشـاطه باعتبـاره عضوا في المجـتمع، كعلم الاجتـماع، وعلم الاقتصاد، وعلم السياسة.

فالشريعة الإسلامية في هذا شأنها شأن القانون الوضعي، حيث تعتمد على هذه العلوم الاجتماعية في استخلاص ما تنشده من حقائق تكون أساسا للقواعد الشرعية التي يجرى العمل على مقتضاها.

المقصد العام للشريعة هو مصلحة الفرد، ومصلحة المجتمع:

رأينا أن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو المصلحة دائما وأبداً، وهذه المصلحة قد تكون مصلحة خاصة للفرد، وقد تكون مصلحة عامة للمجتمع ككل.

فتحقيق مصلحة الفرد مقصد للشريعة، سواء أكانت هذه المصلحة: ضرورية، أم حاجية، أم تحسينية.

وقد عنيت الشريعة بتهذيب الفرد، والسمو به نحو الكمال الإنساني، بما فرضت عليه من عبادات شرعها الإسلام ليكون الفرد عضوا صالحا في المجتمع.

كما عنيت بالمحافظة علـى الكرامة الإنسانية عناية فائقة، حيث اعـتبرت الإنسان

أكرم مخلوق في الوجود.

يقـول المولى سـبـحـانه: ﴿ولقـد كـرمّنا بني آدمَ وحَـمَلْناهم في البِّـر والبـحـرِ، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ (الإسراء/ ٧٠).

وهذه الكرامة الإنسانية يسـتحقها الإنسان في نظر الشريعة الغـراء بمقتضى كونه إنسـانا دون النظر إلى دينه، أو جـنسه، أو لـونه، أو حسـبـه، أو جـاهه، ولذلك فـإن الشريعة تبيح حرية العقيدة، فتمنع أي إكراه في الدين.

يقــول الله عــز وجل: ﴿لا إكــراهَ في الدِّينِ. قــد تبـينَ الرشـدُ مـن الغَيِّ..﴾ (البقرة/ ٢٥٦).

كما يقول سـبحانه: ﴿ولو شاءَ ربُك لأَمنَ مَنْ في الأرضِ كُلُّهم جَمـيعاً. أَفأَنْتَ تُكْرهُ الناسَ حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس/ ٩٩).

وهذا فضلا عن دعوة الإسلام إلى حرية الفكر، والرأي، والتعبير، والعلم.

كما تحرص الشريعة في سبيل احترام الكرامة الإنسانية على المساواة المطلقة أمام الأحكام الشرعية من غير نظر إلى الجنس، أو اللون أو الحسب أو الجاه.

يقول الرسـول ﷺ : (كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعـجمي إلا بالتقوى).

ويقول ﷺ : (الناس سواسية كأسنان المشط..).

وقـد روي أن امرأة قـرشيـة من بني مخـزوم سرقت، فـأَهَمَّ قـريشاً أنَّ مـحمـداً سيقـطع يدها، فدفعوا إلى الرسـول أسامة بن زيد يستـشفع لها، فقـال له الرسول ﷺ : (تشفع في حد من حدود الله).

ثم وقف الرسول ﷺ خطيبـا يقول: (ما بال أقوام يشفعـون في حد من حدود الله، إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كـانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سـرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها).

وكان الفاروق عمر بن الخطاب ﷺ يضرب الولاة بمقدار ما ضربوا رعاياهم.

ولا تقتصر الشـريعة على اعتبار الإنسان أكرم مـخلوق في هذا الوجود، بل أنها تعتـبره خليـفة الله في الأرض، يعـمرها، ويقيم المصـالح المقصـودة بحسب طاقـته، وبمقدار سعيه.

قال تعالى: ﴿ويسـتخلفكم في الأرض. فينظر كيف تعـملون. هو الذي جعلكم خـلائف في الأرض. ورفع بعـضكم فـوق بعضٍ درجـات ليـبلوكم فـيـمـا أتاكم﴾

(الأنعام/ ١٦٤-١٦٥).

كذلك فإن تحقيق مصلحة المجتمع، والمحافظة على كيانه مقصد الشريعة: فعناية الشريعة بتهذيب الفرد على أساس من الخلق القويم هي التي تجعل منه عضوا صالحا في المجتمع، وقصد الشريعة إلى تحقيق مصالح الناس، بكفالة ضرورياتهم، ومراعاة حاجياتهم، وتحسيناتهم، يقف من ورائه الصالح العام للمجتمع.

وإذا تعارضت المصلحة الخاصة للفرد مع المصلحة العامة للمجتمع قدمت المصلحة العامة، ولذلك فإن من القواعد المسلمة في الفقه الإسلامي أن: (يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام). وقد ورد ذلك في مجلة الأحكام العدلية، (مادة/ ٢٦).

الشرع هو الذي يقرر الحقوق:

تنقسم الحقوق في الشريعة الإسلامية إلى ما هو حق الله تعالى، وما هو حق للعبد. وما يعتبر من حقوق العبد إنما يثبت له بمقتضى الشرع. فليس للإنسان حقوق إلا ما يقضى به الشرع. يقول أبو إسحاق الشاطئ: (إن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقا بإثبات الشرع ذلك له، لا يكون مستحقا لذلك بحكم الأصل).

ذلك أن بيان ما هو حلال وما هو حرام أمر يستقل به الشرع، وليس للعقل الإنساني دور فيه.

ويقول الشاطبي: (وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى، لأنه تشريع مبتدأ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد، فليس لهم فيها حكم، إذ ليس للعقول تحسين، ولا تقبيح تحلل به أو تحرم فهو مجرد تعد فيما ليس لغير الله فيه نصيب).

ويتضح من هذا أن الفكرة التي تنادي بوجود حقوق طبيعية للإنسان سابقة في وجودها على القانون لا تقرها الشريعة الإسلامية.

المراجع

(١) محمد أبو زهرة، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، القاهرة.

(٢) الإمام/ محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (القسم الأول)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة.

(٣) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة.

(٤) محمد فريد وجدي، المصحف المفسر، دار الشعب، القاهرة.

(٥) مجلة الأحكام العدلية وهي تقنين لأحكام المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية، وفقا للمذهب الحنفي، أصدرته الدولة العثمانية في سنة ١٨٦٩م، وكانت مطبقة في تركيا وغيرها من البلاد العربية التي كانت تابعة للدولة العثمانية فيما عدا مصر، وقد عدنا إليها.

(٦) الإمام/ الشاطبى، الموافقات، الجزء الثاني، المطبعة الأميرية، مصر.



من آراء الغزالي في الابستيمولوجيا:

إلياس بلكا ◆

تتجلى عبقرية أبي حامد الغزالي- المتوفى سنة ٥٠٥هـ- في مظاهر عدة، من أبرزها أن الغزالي إمام لا في علم واحد فقط، بل في علوم شتى، بلغ في بعضها درجة لم يلحقه فيها إلا أفراد قلائل في تاريخ الفكر. لهذا كتب الغزالي في الفقه وأصوله، وفي الفرق وعلم الكلام وفي المنطق والفلسفة، وأيضا في التصوف والتربية.....

وهذا المقال يهدف إلى التعرف على بعض آراء الغزالي الأساسية في «فلسفة العقل» ونظرية المعرفة، وعلاقة ذلك بمجال العقائد والإيمان ... وهذه القضايا كانت - وما زالت- هامة وحيوية.

مدارك المعرفة وترتيبها:

اعترف الغزالي بتنوع مدارك المعرفة ووجوه الاستدلال والتناظر فهي عنده[١]:

١. الحساسيات، أي المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة.

٢. العقل المحض. ومثل له الغزالي بمبدأ عدم التناقص، وذلك أن القسمة- من حيث الوجود- ثنائية، قال: فإن ادعى قسمها ثالثا كان منكرا لما هو بديهي في

◆ باحث من الجمهورية اللبنانية.

العقل.

٣. التواتر، أي الخبر المستفيض الثابت.

٤. نوع من القياس فيه «يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة، إما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات». فهذا القياس- إذن- يؤول إلى أحد المدارك الثلاثة السابقة.

٥. السمعيات،أي الوحي.

٦. مسلمات الخصم، في حال المناظرة، حيث يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته، فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل، أو لم يكن حسيا ولا عقليا، انتفعنا باتخاذه إياه أصلا في قياسنا، وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه(٢).

٧. والذوق والمكاشفة الذوقية.

قال الغزالي- في ترتيب هذه المدارك من حيث سعتها أو أهميتها-: اعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة. فإن المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق... وأما المتواتر فإنه نافع، ولكن في حق من تواتر إليه...وأما الأصل المستفاد من قياس آخر، فلا ينفع إلا مع من قدر معه ذلك القياس... وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر، وإنما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب. وأما السمعيات فلا تنفع إلا من يثبت السمع عنه....(٣) وكذلك المكاشفة لا تنفع إلا صاحبها، أو من يقلده فيها.

لكن الإنسان لا يزود بهذه المدارك دفعة واحدة، بل على التدرج. فهو- في البداية- يكون خاليا لا يعرف شيئا. ثم يعرف العالم- أولا- بواسطة الحواس. وأول ما يخلق فيه منها - فيما يرى الغزالي- هو حاسة اللمس، ثم البصر، ثم السمع، ثم الذوق... ويستمر الطفل معتمدا على حواسه إلى أن يخلق فيه التمييز- وهو قريب من سبع سنين- فيجاوز عالم المحسوسات ويدرك أمورا زائدة عليه، وهو طور من أطوار وجوده... ثم يترقى إلى طور ثالث، فيخلق له العقل، وبه يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات....(٤)

أقسام العقل:

وهذا أحد أقسام العقل، وهو- إلى حد كبير- العقل المنطقي القائم على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وارتفاع التناقض. وذلك أن الغزالي يرى أن اسم العقل

يطلق بالاشتراك على أربعة معـان، بل إنه يتفاوت بتفاوت الناس[٦]. والقسم الآخر هو الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهـائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصنـاعات الخفيـة الفكرية. وهو الذي أراده المحاسبي حـيث قال في حد العقل: إنه غـريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكـأنه نور يقذف في القلب به يستعـد لأدراك الأشياء[٦]. وسائر الأقـسام هي الثالث: علوم تسـتفاد من التـجارب بمجرى الإحـوال... الرابع: أن تنتهي قوة تـلك الغريزة إلى أن يعرف عـواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعـية إلى اللذة العاجلة...[٧] فهذان عقـلان: عقل تجريبي، وعقل أخلاقي.

أصل المبادئ الأولية للعقل:

وذلك كقولنا الكل اكبر من الجزء، ولكل حـادث محدث، واستحالة الجمع بين النقيضين ... ونـحو ذلك مما اختلف فيه الفـلاسفة على رأيين: فمن قـائل إنها فطرية تولد مع الإنسان، ومن قائل أنها تكـتسب مع الوقت ومن تجارب الإنسان. والأولون اختلفـوا، فاعتبـر بعضهم أن أصل هذه المبادئ إلهـية فهي عطاء الخالق لخلـقه؛ وقال آخرون : إنها تعود إلى بداهة العقل فلذلك تفرض نفسـها بنفسها. ويبدو أن الغزالي مـتـردد بين الرأيين الأخـيرين ، أو لـعله يرى الأفكار الأولى تثـبت بالفطرة الإلهـية وبالعقل البـدهي معا، أو نقـول- في نوع من الجمع بين الرأيين-: إن الفطرة الالهـية وضعـت في الإنسان هذه المبـادى على درجة من السلطة والبـداهة لا تترك للإنـسان سبـبا ولا فـرصة للشك فـيهـا. ولعل هذا ما يمكننا أن نحـمل عليه هذا الـنص حول العلوم العقلية، قال الغزالي: ونعني بها ما تقـضي بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسـماع. وهي تنقـسم إلى: ضرورية، لا يدرى من أين حـصلت وكيف حـصلت. كـعلم الإنسان بأن الشـخص الواحـد لا يكون في مكانين والشيء الواحـد لا يكون قديما، مـوجودا معدومـا معا. فـإن هذه علوم يجد الإنسان نفـسه منذ الصبـا مفطورا عليها، ولا يدري له سببا قـريبا، وإلا فليس يخفى عليه أن الله هو الذي خلقه وهداه. وإلى علوم مكتـسبـة، وهي المستـفادة بالتـعلم والاستـدلال. وكلا القـسمين يسـمى عقلا.[٨]

النبوة... طور وراء العقل:

وإذا كان الحس مجرد مرحلة في الإدراك، يأتي بعدها دور آلة أخرى في التعرف على الموجودات هي العقل... فلا شيء يثبت أن هذا العقل هو آخر المدارك، وأن ليس فوقه طور آخر وإدراك أخر... وهو النبوة. يقول الغزالي: الإيمان بالنبوة أن يقر بإثبات طور وراء العقل، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة، والعقل معزول عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان، والبصر عن إدراك الأصوات، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات(٩). وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاء أبى مدركات النبوة واستبعدها. وذلك عين الجهل، إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه، فيظن أنه غير موجود في نفسه... وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم نموذجا من خاصية النبوة، وهو النوم(١٠). وذلك لأنه في النوم تحدث الرؤيا التي يدرك الإنسان بعض الغيب، رغم ركود جسم النائم وغيبته عن الوعي. فالمنام يعطينا فكرة عن النبوة،لأنه أسلوب غير معتاد في الإدراك البشري، ليس من جنس المحسوسات ولا المعقولات... وليس لك أن تقول: إنني أقتصر على تصديق ما جربته فقط. لأن هذا- في الحياة- لا يمكن الوفاء به دائما، والإنسان يعجز عن تجربة كل شي بنفسه. ولذلك هو محتاج للنبوة ومضطر إليها، ولو بالتقليد.(١١)

لكن فيم تفيد النبوة مع توفر الإنسان على نور العقل، فإنها إن وافقته كانت زائدة، وإن خالفته كيف نصدقها؟ يجيب الغزالي:

«إن النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبرا بما لا تشتغل العقول بمعرفته، ولكن تستقل بفهمه إذا عرف؛ فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين الشقي والسعيد، كما لا يستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير. ولكنه إذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع، فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد، كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء. ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمور أخر، فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقرائن وحالات، فلا فرق.(١٢) فكل من الدين والعقل هداية مزدوجة وضرورية للبشر.

ازدواج العقل والشرع:

إن الغزالي لا يلغي العقل لصالح الوحي، أو لصالح الإشراق الصوفي. بل

للعقل- عنده- مكانته، ولذا تحدث- في الإحياء[١٣]، وغيره- عن:شرف العقل ....
فلا بد من العـقل والشرع معـا، قال: لا غنى بالعـقل عن السماع، ولا غنى بالسـماع عن العـقل. فالداعي إلى مـحض التقليـد مع عـزل العقل بالكليـة جاهل، والمكتـفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مـغرور. فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعاً بين الأصلين....[١٤] فالعقل مع الشرع: نور على نور...[١٥] ولذلك حين ذم بعض المتصوفـة العقل، أجابهم الغزالي بأن الـعقل» نور البصيرة التي بـها يعرف الله ويعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمه وقـد أثنى الله تعالى عليه. وإن ذم فما الذي بعـده يُحمـد؟[١٦] لكن كـيف الخـروج من حالة اخـتـلاف فحـوى النصـوص عن مقتضيات العقل؟

قاعدة في تعارض النقل والعقل:

وقد ذكر الغـزالي الجواب عن هذا السؤال ضـمن قاعدة عامة في عـلاقة الوحي بالعقل[١٧]. وذلك أن في الأشيـاء ما يعلم بدليـل العقل دون الشرع، وإلى مـا يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يـعلم بهما معا. فمثـال الأولى: حدوث العالم، ووجود مـحدثه، وصـفاته من قـدرة وعلم وإرادة... ومثـال الثانيـة: أمور الآخـرة. وذلك أن العقل يجوز وقـوع كلا الأمرين، ودور السمع هو تخصيص أحـد الجائزين بالوقوع، وذلك حين يعين الوحي الواقع منهما[١٨].

أما ما توارد الشرع والعقل منهما.

١. إن العقل مجوزا لما أخـبرنا به الوحي، فيجب تصديقه، سواء أكـان السمع قطعيا أم ظنيا.

٢. فإن قضى العقل بالاستحـالة... أولنا السمع، أي حملناه على المعنى الآخر الذي يحتـمله النص، والذي كان- من قـبل- مرجوحـا. وذلك- كما قـال الغزالي- لأنه «لا يتصور أن تشمل السمع على قاطع مخالف للعقول»[١٩].

والجـدير بالذكر أن الاسـتـحالة التي يـعنيهـا الغـزالي هي: الاستـحـالة المنطقيـة، لا العادية- أي التي تخرق العادة الجارية- ولا الطبيعة- أي التي تخالف مألوفاً في الخارج-، بل التي تناقض تماما المبادىء العقلية الأولى.

٣. فإن توقف العـقل، فلم يحكم بجوازه ولا استـحالة، وجب التصـديق أيضا بأدلة الوحي، «إذ يكفي في وجـوب التصديق: انفكاك العـقل عن القضـاء بالإحالة،

وليس يشترط اشتماله على القضاء بالتجويز[٢٠]. أي يقول العقل: هذا ليس بمستحيل ولا أدري هل هو جائز. وإنما لا يحكم العقل على الشرع، لأن « العقل قاصر ومجاله ضيق منحصر[٢١].

في نسبية المعرفة البشرية:

ويضرب الغزالي مثالا لهذا القصور وللحدود التي يخضع لها العقل، فيروي لنا هذه الحكاية: « اعلم أن جماعة من العميان قد سمعوا أنه حمل إلى البلدة حيوان عجيب يسمى الفيل، وما كانوا قط شاهدوا صورته ولا سمعوا اسمه. فقالوا لابد لنا من مشاهدته ومعرفته باللمس الذي نقدر عليه، فطلبوه، فلما وصلوا اليه لمسوه، فوقع يد بعض العميان على رجليه، ووقع يد بعضهم على نابه، ووقع يد بعضهم على أذنه، فقالوا قد عرفنا. فلما انصرفوا سألهم بقية العميان فاختلفت أجوبتهم، فقال الذي لمس الرجل: إن الفيل ما هو إلا مثل أسطوانة خشنة الظاهر، إلا أنه ألين منها. وقال الذي لمس الناب: ليس كما يقول، بل هو صلب لا لين فيه، وأملس لا خشونة فيه. وليس في غلظ الاسطوانة أصلا بل هو مثل عمود. وقال الذي لمس الأذن: لعمري هو لين، وفيه خشونة.. ولكن .. ما هو مثل عمود ولا هو مثل أسطوانة، وإنما هو مثل جلد عريض غليظ. فكل واحد من هؤلاء صدق من وجه، إذ أخبر كل واحد عما أصابه من معرفة الفيل، ولم يخرج واحد في خبره عن وصف الفيل، ولكنهم بجملتهم قصروا عن الإحاطة بكنه صورة الفيل. فاستبصر في هذا المثال واعتبر به، فإنه مثال أكثر ما اختلف الناس فيه»[٢٢]. فالمعرفة البشرية لا تحيط بموضعها من جميع نواحيه، بل تتعلق بأطراف أو أجزاء منه فقط... ولذلك تجد من ينكر أمور الغيب- كنعيم القبر وعذابه- ويستبعدها، لمجرد أنه لم يصادفها في تجارب حياته، ويقول: إنا نرى شخص الميت مشاهدة، وهو غير معذب. ويرد عليه الغزالي بأن هذا ممكن ينكر على النائم أحواله، لأنه يراه ساكنا لا يتحرك. قال: بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره. ولو انتبه النائم وأخبر- عن مشاهداته وآلامه ولذاته- من لم يجر له عهد بالنوم، لبادر إلى الإنكار اغترارا بسكون ظاهر جسمه... فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالإضافة إلى خلق السماوات والأرض وما بينهما، مع ما فيهما من العجائب... (ف) ما لا برهان على

إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد(٢٣).

وهذا منشأ غلط الفلاسفة، قال الغزالي: أكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات مبني على هذا الجنس، فإنهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه قدروا استحالته(٢٤).

خطر العادة:

وينفرد الغزالي عن كثير من المفكرين قبله بالتنبيه على عامل هام يحد من العقل ومن قدراته، ألا وهو العادة- بما فيها العادة الفكرية- فهي تجعل الوهم يسبق إلى ما ألفه الإنسان واستأنس به، أو رآه، أو اقترن - في تجاربه- بأمر ما؛ فقد خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات(٢٥). وشرح ذلك الغزالي بما عرف- فيما بعد- بـ الارتكاس الشرطي لبافلوف.(٢٦)

ولذلك كان بلوغ كمال الموضوعية في النظر إلى الأشياء... أمرا صعبا جدا، قال: وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه. وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت له إنه مذهب الاشعري- رضي الله عنه- لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذبا بعين ما صدق به، مهما كان سيء الظن بالاشعري، إذ كان قُبح ذلك في نفسه منذ الصبا. وكذلك (العكس، أي تعرض على الاشعري مذهب المعتزلي دون أن يعرف ذلك في البداية)... ولست أقول هذا العوام، بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم... وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئا أصلا، وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقا ونقيضه باطلا...(٢٧)

قصور العقل في الالهيات ونموذج علم الكلام:

وأكثر ما يتجلى عجز العقل عن الإحاطة بالوجود... في موضوع الإلهيات بصفة خاصة، وشؤون الغيب على العموم. ولهذا لم يتوسع الوحي في إخبارنا ببعض الحقائق الغيبية، مثل صفات البارئ، قال الغزالي: لأنه «لو ذكر في صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء، لم يفهموه... وبالجملة فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال، أو مما كانت له من قبل. ثم

بالمقايسة إليه يفـهم ذلك لغيره، ثم قد يصدق بأن بينهمـا تفاوتاً في الشرف والكمال. فليس في قـوة البـشر إلا أن يثبت لله تعـالى ما هو ثـابت لنفسـه من الفـعل والعلم والقدرة وغـيرها من الصفـات مع التصديق بـأن ذلك أكمل وأشرف، فـيكون معظم تحويمه على صفات نفسه، لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال(٢٨).

ولا يعتـقد الغزالي أن علم الكلام قـادر على الوصول إلى الحقائق الأمـور، قال وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقـائق ومعرفتها على ما هي عليه. وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهـذا المطلب الشريف، ولعل التخبـيط والتضليل فيـه أكثر من الكشف والتـعريف. وهذا إذا سـمعـته من مـحدث أو حـشوى ربما خطر ببـالك أن الناس أعداء ما جـهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قـلاه بعد حقيقة الخـبرة وبعد التـغلغل فـيه إلى منتـهى درجـة المتكلمين، وجـاوز ذلك إلى التعـمق في علوم أخـر تناسب نوع الكلام، وتحـقق أن الطرق إلى حـقـائق المعرفـة من هذا الوجـه مسـدود. ولعـمري لايـنفك الكلام عن كـشف وتعريف وإيـضاح لبـعض الأمـور ولكن على الندور في أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام(٢٩)... وذلك لأن لعلم الكلام دورا محـددا هو تثبيت العقـيدة والرد على من يورد عليها شـبها عقليـة، فأما «كشف الحـقائق ومعـرفة الأشيـاء على ما هي عليه، وإدراك الأسـرار التي يترجمـها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة، فلا مفتـاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعـالى ومـلازمة الفـكر الصافي عـن الشوائب المجـادلات(٣٠). فـالتـعبـد والمكاشفة يقربان حقائق العقيدة أكثر مما تفعله صنعة الكلام.

ولكن لما كان لـهذه الصنعة دورا تقـوم به، على كل حال... فـإن الغزالي اخـتار التفصـيل في الحكم على الكلام، فقال: «اعلم أن الحق فيـه أن إطلاق القول بذمه في كل حـال، أو بحـمده فـي كل حال: خطـأ، بل لابد فيـه من تفـصـيل.(٣١) والقـدر الضروري منه» أنه لابد في كل بلد من قائم بهذا العلم مستقل يدفع شبه المبتدعه التي ثارت في تلك الـبلدة، وذلك يدوم التـعـليم (أي لابد من تدريس الكلام لـضـمـان اسـتـمـراره). ولكن ليس من الـصواب تـدريسـه على العـمـوم، كـتـدريس الفـقـه والتـفـسيـر...(٣٢) فـهو- إذن- فـرض كـفاية تقـوم به نخبـة من أهل العلم الذين يحرصون ما أمكن على لجم العوام عن الاهتمام بقضايا هذا العلم.

الغزالي والفلسفة:

نقد الغزالي الـفلسفة المشائية نقـد خبير مطلع، ولم يتـهمه أحد بجـهلها وجهل مراميـها البـعيدة. بل إن الـغزالي- قبل أن يتـفوق في نقد الفـلسفة الإغـريقية، كـما صاغها الفارابي وابن سـينا- كان قد تفوق في عرضها وشرحها. ولذلك يعـتبر كتابه «مقاصد الفلاسفة» من خـيرة الكتب التي ينصح بها المختصون كل من يريد الاطلاع على فلسفة المشائين وفهمها.

وقد كانـت أول مرحلة في النقد الذي قام به الغـزالي هو تمييز علوم الفـلاسفة، وإعطاء كل علم منها حكما خاصا. فهو-مثلا- حين ذكر الطبيعيات، أورد أقسامها، ومنها ما يتعلق بالأجسام وأحـوالها، والمعادن، والنبات، والحيوان، والطب، والفلك، والكيمياء... إلخ. وذلك «ليعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها... وليس يلزم مـخالفتـهم شرعـاً في شيء من هذه العلوم»[٣٣] إلا في أربعـة مواضع: الأول: حكمهم بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم ضـروري لا يخـتلف. والغـزالي يرى- مع الأشـاعرة- أنه اقـتـران لا عـقلي، وهذه النظرية أخـذ بها فيـما بعد مـالبرانش وهيـوم وبعض الوضعـيين. والمواضع الأخرى سـبق ذكـرها، كـإنـكار بعض الفــلاسـفـة لخـلود النفس، والبـعـث الأخـروي بالأجساد[٣٤]...

فمن الواضح أن هجوم الغـزالي كان على الميتافيزيقي، لا على الفلسـفة بجميع فروعها(أيام كانت موسوعية). فقـد اعترف الغزالي بقيمة علوم الرياضيات والمنطق والتجريبيـات والطبيعيات... في حين وجد أن قسم الإلهـيات- في الفلسفة- نموذج مظلم للخـبط والخلط. وهذا الموقف جد مـتقدم، بل- لو نـظرنا إليه بمنطق العـصر- وجـدناه موقـفـاً حداثيـاً ممتـازاً. لكن الذين لهم أزمـة فكرية تجـاه تاريخ الأمة وتجـاه جسـمها الأكـبر ومثليهـما من العلماء والمـفكرين... يرفضون هذا الموقف العـقلاني العظيم لأبي حـامد وأمـثاله، ويرتدون قـروناً إلى الوراء، فيـفضلون عليـه فلسـفات اليونان وأحلام أفلوطين في «نظرية الفيض»، معتبرين أنها نموذج العقلانية الموؤدة في تاريخ الإسلام. لكنهم إذا قـرءوا لكانط، هللوا له وصفقـوا... برغم أن الغزالي هدم الفلسفـة الميتافـيزيقيـة بالشرق، قبل أن يهـدمها كانط بالغـرب... وهكذا تنقلب كل الاوضاع رأسـا على عقب: فنقد الغزالي لمبـدأ السببـية كارثة أصابت العـقل العربي الإسلامي لكن هذا النقد نفسـه إذا صدر عن هيوم اعتبر فتـحا جديدا في عالم الفكر والفلسفة!

لقد كـان عمق الاختـلاف بين الغزالي والمشـائين ابستيـمولوجيـاً، فالمعـرفة عند هؤلاء لا تأتي من التجـربة، بل أصلها ما يسمـونه: إشراق الصور العقليـة من العقل الفعـال على العقـل الانساني. ولذلك اعـتبروا العـقل قوة العـقل مطلقة قـادرة على النفاذ إلى كل شيء وفهم كل حقـيقة... ومن ثم، فهو قادر على الاستـقلال بالمعرفة، ولا يحتاج لوحي ولا رسالة... ولا للتـجربة... يكفي التأمل... والغزالي يرفض هذا الموقف المتـخلف، والذي كـان مسـؤولا عن تضليل قـسم كـبير من البـشـرية، على مسـتوى الاعـتقـاد... كمـا كان مـسؤولاً عن التـأثير في نمو العلم والتـقنية، بإلغـائه للتجربة، أو تقليله من أهميتها.

فهنا كان رأي الغزالي واضحا وهاما: إن العقل بطبـيعته عاجز عن إدراك حقائق الأمور في الإلهيات، وليس هذا ميدانه(٣٥)... بل ميدانه هو العالم المشاهد، والسبيل في فهمه ومعرفته هو التجربة والملاحظة، لا العقل بمجرده.

ويوجد عـامل هام يفسـر لنا سبب نجـاح نقد الغـزالي للفلاسفـة، بل- أهم من ذلك- يفسـر لماذا لم تلق الفلسـفـة اليـونانيـة والمشائية قـبـولاً واسـعاً فـي البيـئـة الإسلامية... وهذا العامل شرحه جيدا الشيخ الدكتور عبدالحليم محمود، حيث قال: إن البحث العقلي في الإلهـيات أمر طبيعي بالنسبة للمـفكرين الذين نشأوا في أقاليم لم يوجد فيهـا كتاب مقدس. من الطبيعي أن يوجـد في هذه الاقاليم رجال يحاولون ابتداع مذهب فـيما وراء الطبيـعة. ذلك أن الانسان بفطرته طلعة، وهـو يحاول دائما معرفة العلل والأسباب، ويتـشوف إلى رؤية المجهول، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب. أما في البـيئات التي فيهـا نص مقدس، يحتفظ بنـضرته، ولا يشك إنسان في صحتـه، فإنه من غير الطبـيعي أن تنشأ بجوار هـذا النص المعصوم اختراعـات ذهنية تتـصل بعالم الغـيب. إن ثمـرة التفكيـر الانساني عـرضـة للخطأ. والخطأ في الذات الالهـية، الخطأ في عـالم الغيب- علـى وجه العـموم- فـيه خطورة كـبيـرة. الطريق المسـتـقيم -إذن - هو ألا ينـشأ بجـوار النص المقـدس اخـتراع عـقلي يتـصل بعـالم الغيب(٣٦)...

المصادر والمراجع :

١ . إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي. طبعة ٢، ١٩٩٢ . دار الكتب العلمية، بيروت.
٢ . التفكير الفلسفي في الاسلام، عبد الحليم محمود. دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ .
٣. تهافت الفلاسفة، للغزالي. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف بمصر، طبعة ٢، ١٩٥٥ .
٤ . الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي. دار الكتب العلمية، بيروت.ط١، ١٩٨٨ .
٥ . المنقذ من الضلال، للغزالي. مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.ط٣، ١٩٩١ .

الهوامش

(١) راجع الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٥ إلى ١٧، إحياء علوم الدين٣/ ١٧-١٨ .
(٢) الاقتصاد. ص ١٧ .
(٣) الاقتصاد.ص ١٧ -١٨ .
(٤) المنقذ من الضلال، ص٥٠-٥١ .
(٥) انظر: إحياء علوم الدين ١/ ٨٧، ٨٥.
(٦) الاحياء: ١/ ٨٥.
(٧) الاحياء: ١/ ٨٥-٨٦.
(٨) الاحياء، ٣/ ١٨ .
(٩) المنقذ من الضلال، ص ٦٢ .
(١٠) المنقذ من الضلال، ص ٥١-٥٢ .
(١١) المنقذ من الضلال، ص ٦٥ .
(١٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٢٣ .
(١٣) ١/ ٢٨ فما بعدها.
(١٤) الإحياء، ٣/ ١٩ . ومثله في: الاقتصاد، ص ٣- ٤ .
(١٥) الاقتصاد ص٤ .
(١٦) الإحياء، ١/ ٨٩.
(١٧) الاقتصاد، ص ١٢٣-١٣٣ .
(١٨) الاقتصاد، ص ١٢٣-١٣٣ .

(١٩) الاقتصاد، ص ١٣٣.

(٢٠) الاقتصاد، ص ١٣٣.

(٢١) الاقتصاد، ص ٤.

(٢٢) الإحياء، ٤/ ٨.

(٢٣) الاقتصاد ص ١٣٥-١٣٦.

(٢٤) المنقذ في الضلال، ص ٦٣.

(٢٥) الاقتصاد، ص ١٠٩.

(٢٦) الاقتصاد ص ١٠٩.

(٢٧) الاقتصاد ص ١٠٦-١٠٧.

(٢٨) الإحياء ، ١/ ١٠١.

(٢٩) الإحياء، ١/ ٩٧.

(٣٠) الإحياء، ١/ ٩٩.

(٣١) الإحياء، ١/ ٩٧.

(٣٢) الإحياء، ١/ ٩٩.

(٣٣) تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٠-٢٢٢.

(٣٤) تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٠-٢٢٢.

(٣٥) راجع: مسألة في تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه... وكذلك: آخر المسألة، وهي «اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول..»؛ وذلك في: تهافت الفلاسفة، ص٢٢٢.

(٣٦) التفكير الفلسفي في الاسلام، ص ٤٦٣.



أزمة الاجتهاد الفقهي ومحاولات الإصلاح في المغرب خلال القرن ٩و ١٠هـ/ ١٥و١٦م

محمد الصمدي ◆

لقد كانـــــت المادة الفقهية في القرون الأولى للهجـرة مادة خصبة غنية يحركها الاجتهاد، بحـيث وجدت حلولاً لكل المستجدات، ونشط أصـحاب الرأي والإفتاء، كما كثرت حـركة التأليف في سائر فروع الثقافة الإسلامـية وذلك لأن باب الاجتهاد ظل مفتوحاً على مصراعيه، بالإضافة إلى ذلك أننا إذا تصفحنا تاريخ الفقه الإسلامي وجدنا أن كبار الأئمة يستنكرون الجمـود والتعصب المذهبــــي ويحملون عليه حملة لا هوادة فيها[١] . فلقد كان كل إمام لا ينشد إلا الحق والصـواب، لذلك كنا كثيراً ما نجد أحدهم يميل عن رأيه إلى رأي مخالفـيه إذا تبين له أن الحق والصواب إلى جانب رأي غيره فكان الأئمة أنفسهم يعـترفون بجواز الخطأ عليهم، وبجواز أن يكون هناك حديث لم يصل إلى علمـهم، ومما يروى عن الإمام مالك قـوله : «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فاعرضوا قولي على كتاب الله وسنة رسوله»[٢] وكان الشافعي يقول : «إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط»[٣] .

وفي العصور الوسطى بـلغت المادة الفقهية درجـة كبيرة من التعـقيد، وذلك من جراء الجـمود والعـزوف عن الاجتـهاد، والفـقهـاء هم المسؤولون عن هذا بالـدرجة

◆ أستاذ بكلية أصول الدين بتطوان – المغرب . ومحاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش .

الأولى لما اشتغلوا بكتب المتأخرين وأعـرضوا عن الكتاب والسنة والأصول فضاعت أيام الفقهاء في الشروح والحواشي والمباحث اللفظية[٤] .

ومـمـن اشـتـهـر في هـــذا الـعـصــر بـــوضـــع الشروح والحـواشي، محـمد البردعي (ت ٩٢٧هــ) الذي وضع حواشي على تفسير البـيضـاوي، وأخرى على حاشـية شرح التـجريد، وحواش على التلـويح، وكذا محـمد الخليلي (ت٩٠١هـ) الذي وضع تصانيف في الفقه واللغة والحديث.[٥]

أدى الجمـود في هذا العصر إلى امـتناع بعض الفقـهاء عن الاجتـهاد في أحكام الشـريعة مع العلـم أنهم قد بلغـوا درجـته واسـتوفـوا شروطه، واسـتكملوا طاقـاته، فالقاضي إسماعيل كان ممن بلغوا درجة الاجتهاد إلا أنه لم يخرج عن مذهب مالك، ولم يقدم على اسـتنباط حكم يخالف أحكامه «فـإذا وردت النازلة عليه نظر في تلك الدفـاتر فإن وجـد فيهـا نصـاً في النازلة المذكورة أفـتى به وإن لم يجده بقي لا يـجد جواباً»[٦]، فواضح أن هناك أموراً طالما جـثمت على صدر المادة الفقهـية في القرنين التاسع والعاشر الـهجريين بسبب الجمود والركود وسـدّ كل منفذ من شأنه أن يؤدي إلى الاجتـهاد الذي هو مصدر المرونة والحـركة في الأحكام التشريعـية ؛ وهكذا أبى الفقهاء في هذه العصور إلا أن يحيطوا بستان الفقه بحيطان شاهقة ثم بأسلاك شائكة ووضعوه فوق جبل وعر بعد ما صيـروه غثاً وألقوا العثرات في طريق ارتقائه والتمتع بفضائله حتى يظن الظان أن قصدهم الوحيـد جعل الفقه حكراً بيد المحتكرين ليكون وقفاً على قـوم من المعممين وأن ليس القصد منه العـمل بأوامره ونواهيه، وبذله لكل الناس وتسهـيله على طالبيـه بل القصد قـصره على قوم مـخصوصين ليكون حـرفة عزيزة وعيناً من عيون الرزق غزيرة[٧].

يتضح لنا مـن خلال هذا النص الحالة السـيئة التي آل إليـها الفـقه والفقـهاء في المغرب في العـصور المتأخـرة بسبب الجمود والاعـتراض عن الاجتـهاد. ونقف على نص آخـر لأحد علمـاء العصر الـسعدي ويتـعلق الأمر بـعلي بن ميـمون الغـماري (ت٩١٧/) الذي شعر بالأزمـة فتحدث عن بعض الآثار والمسـاوىء التي تضرر من جرائهـا الفقه والفقـهاء في عصره بسـبب الجمود قـائلاً : «... ولقد رأيت بعض من زعم التصنيف والتـدريس والفتوى بدمـشق والشام سنة أربع بعد تسع مـائة وانتهت إليه رياسة ... قيد في بعض تصنيفه شيئاً ما فهم معناه بالكلية، بل وجد كلاماً لبعض من تقدمه بالتصنيف أو بالتقييد، وتكلم فيه بفـهم نفسه بغير معرفة قواعد ذلك الفن،

ولا ينقل كلام غـيره بوجه من الوجـوه، وهذا المعنى في هذا الزمان مـحل عادة»[٨]، وبتدقيق النظر في هذا النص نلاحظ ما يلي :

١ - كـان من جراء ذلك الجـمـود أن تقاعـس الفقـهـاء، ولم يكلفوا أنـفسـهم عناء البحث بالإطلاع الغزير على قواعد التأليف كالعلم بأصول اللغة العربية ... كل ما في الأمر أنهـم عمدوا إلى نقل مؤلفات سـابقيهم بطريقة جـمالية مخـتصرة، فزادوا الطين بلة بأن أصـبحت مختـصراتهم لا تفي بالمطلوب مما دفع حتـماً إلى شـرح ألغـازها وفك رمـوز عبـاراتهـا في مطولات تحـتـاج بدورها إلى شـروح وحواش وتعليقات لا شك أنهـا أتلفت الفقه وأبعدته عن روح الدين، ولا شك كذلك أنّ الطالب يتيـه في مهامها، ولا يخرج منهـا إلا وقد أصابه الملل وأحس بالضيق .

٢ - كان من جـراء الجهل بالقواعـد اللغوية والأصوليـة في تأليف المادة الفقهـية أن أسـيئ فهم كـثيـر من النصـوص وأولت على غيـر مـرادها مما فتح البـاب على مصراعيه للكثير من الجهال وأرباب الهـوى بحيث أصبحوا يجدون مبتغاهم في تلك النصوص، وهذا ما وعاه بالضبط علي بن ميـمون، فهو يصرح قائلاً : «... لكن لما كثـر الجهل والوهم والهوى وقـوي على أربابه صدروا أنفـسهم للنسخ على الجهل بقواعده وفروعه وسمـوا أنفسهم مصنفين فيظن من هو أعمى منهم أن ذلك تصنيف اللهم أن يـقال تصنيف الكذب، فـنعم فإن هذا الأمـر الذي هم عليه مـن التخليط هم صنفـوه أي أبدعوه من اقتـراح نفوسـهم الأمارة وألبـسوا الحق بالبـاطل، حملهم على هذا طلب الريـاسة والرياء والسـمعة وحب الـدنيا فضلوا وأضلوا»[٩].

تلك مسـاوئ وآثار عانى منها الفـقه نتيـجة للجمـود والتدهور الفكري مما أدى بعمـوم الفقهـاء إلى أن تهاونوا في أمرهم وتهـافتوا على حـشد الأقوال في تأليـفهم وتواطأوا على منهج الاختـصار والحفظ. والجـدير بالذكر أن مسـألة الاختصار كـما طبعت الفقه طبعت المناهج التعليمـية، وكانت موضع انتقاد من طرف بعض العلماء أمثال ابن خلدون الذي خصص في مقدمته فصـلاً كاملاً برمته يتحدث فيه عن رداءة طريقة التعليم في عصـره وأنها عانت من ظاهرتين خطيرتين طالما جثمـتا على عقول الدارسين في عــصـر الانحطاط، وعـرقلتـا كل تطور فكري وهمـا : الاخـتـصـار والحفظ[١٠].

ومن الذين انتقدوا هذه الطريقة أيضاً نذكر الونشريسي (م٩١٤هـ) حيث يرى «أن إطلاق اسم المدرس على المقتصر على نقل تقاييد الرسالة والمدونة من غير فتش ولا تنزيل ولا كشف ولا استظهار بغيرها ؛ مجاز لا حقيقة»(١١) ونضيف أيضاً ابن القباب الفاسي (ت٧٧٨هـ/ ١٣٣٨م)إلى هؤلاء المتململين، فقد كان يقول : «شأني أن لا اعتمد هذه التقييدات المتأخرة ألبتة تارةً للجهل بمؤلفها وتارةً لتأخر زمان أهلها جداً أو للأمرين معاً فلذلك لا أعرف كثيراً منها ولا أقتنيه وإنما المعتمد عندي كتب الأقدمين المشاهير»(١٢).

والملاحظ أن هذا الموقف المعارض من طرف بعض أعلام المغرب الكبير لهذه الطريقة التعليمية كان في بداية ظهورها وسرعان ما تطورت الحالة بعد هذا حتى آل الأمر أخيراً إلى أن طغت المختصرات على كثير من المواد الدراسية(١٣).

وخلاصة القول إن ظاهرتي الاختصار والحفظ كانتا سبباً في جمود الدراسات وتأخرها كما طبعت المادة العلمية بنوع من العقم فانعدم الابتكار، وأثر هذا بالتالي في الطلاب، فأصبحوا يعيدون ما يسمعون ويعنون بالمسائل الشكلية التافهة ويعتمدون على الاستذكار والحفظ عن ظهر قلب دون الفهم أو الوعي السليم حتى لا يتعرضوا لسخط شيخهم(١٤) .

وإذا كانت هذه الفترة قد عكست لنا هذا الموقف فإنها تميزت أيضاً بوفرة الموضوعات التي كتبت ضد مقاومة البدع والرجوع إلى الكتاب والسنة، فهذا أبو الحسن الصغير (ت٧١٩هـ) يستنكر في كتابه المسمى بـ«كتاب البدع» جملة من البدع والضلالات التي انتشرت في عصره بسبب التقليد ويدعو دعوة صريحة إلى الاستمساك بالكتاب والسنة ومقاومة البدع(١٥).

ونفس الشعور شعر به الإمام أبو عبدالله العبدري الفاسي (م سنة ٧٣٧هـ/ ١٣٣٧م) في كتاب «المدخل إلى تثبيت الأعمال بتحسين النيات والتنبيه على بعض البدع التي انتحلت وبيان شناعتها وقبحها» فقد بناه على حديث «إنما الأعمال بالنيات» وذكر فيه كثيراً مما أغفله الناس من مهمات الدين وكشف عن معايب وبدع يتساهل فيها بالمشرق والمغرب بسبب التقليد والجمود(١٦).

وهذا الشيخ علي بن ميمون الغماري السالف الذكر يحمل حملة شديدة على أرباب التقليد من الفقهاء والمتصوفة ويسميهم «متفقهة» و «متفقرة» ويكشف عن كثير من البدع التي أدخلت في الفقه بسبب الجهل والبعد عن الفهم الصحيح

للكتاب والسنة دفعه إلى ذلك شعوره العميق بأزمة الاجتهاد في عصره حيث يقول في معرض حديثه عن سبب تسمية الكتاب : «... ووجه تخصيص أهل مصر والشام وبلاد الأعاجم دون سائر بلاد الإسلام وذلك لأن البلاد التي رأيتها من المغرب الأقصى إلى الشام ما رأيت من أهلها من أهل الفقه والفقر من علمته من أمور هؤلاء المذكورين هنا من انتهاك حرم قواعد الإسلام وإماتة معالم السنة ودس الشريعة المحمدية والاستسخار بالدين الرحماني وإحياء البدع المميتة للسنة ...»(١٧)، وعلى هذه الشاكلة تتوالى صيحات الاستنكار والانتقاد، فأبو العباس أحمد الونشريسي يرى أن أصل التقليد هو العصبية وسببه حب الخيال والوهم وعدم طاعة العقل والفهم فهو يقول : «ليت شعري ما الذي أدخل هذا في الدين؟ وهل يخرج الجاهل به من غمار المسلمين؟ أم يدخل في صفوف المبتدعين ما الذي دعانا إلى أن نقفو فيه ما ليس لنا به علم ونتبع الظن في غير محل الاجماع وبعضه إثم»(١٨).

وإذا قسنا هذه الدعوات الإصلاحية بالجو السائد في ذلك العصر نرى أنها كانت خافتة ضعيفة بالمقارنة مع التيار السائد الذي يقوده أرباب البدع من الفقهاء والمتصوفة، فإذا اجتهد مجتهد تعرض لشتى أنواع المضايقات، فهذا القاضي إسماعيل كان ممن حاولوا الاجتهاد في بعض أحكام المذهب المالكي، فكانت النتيجة أن تعرضت آراؤه للتوهين والتضعيف والاستنكار وأتلفت مؤلفاته وذهب أثره فلم يبق له رسم(١٩).

وخلاصة القول إن أزمة الاجتهاد في الفقه هي التي أدت إلى التقليد والجمود في تراثنا الفقهي، فكانت ثماراً أخرى من ثمار الضعف والتدهور الذي أصاب المسلمين في عصور الانحطاط، فهذا «أبو شامة» ينصح الفقهاء أن يصونوا حرية عقولهم من التعصب ضد المذاهب الفقهية الأخرى.(٢٠) وممن تنبه إلى هذه المشكلة في هذا العصر الإمام جلال الدين السيوطي الذي أعلن بلوغه درجة الاجتهاد في ثلاثة علوم: الفقه واللغة والحديث(٢١)، كما جمع أقوالاً عديدة تذم التقليد كما أفتى بجواز الانتقال من مذهب إلى آخر .

هذا وقد عالج السيوطي قضية التقليد بأسلوب تحليلي واضح شارحاً الأسس والدوافع التي يصبح معها التحول عن المذهب «واجباً» أو «مندوباً» أو «مباحاً» أو مكروهاً أو حراماً بل جريمة في بعض الأحيان وقد نقل السيوطي آراء بعض العلماء من ذوي المكانة العلمية العالية في الفقه الإسلامي .

وفي العصر الحديث نجد السلطان سيـدي محمد بن عبدالله (١٧٥٧ - ١٧٩٥) يعلن ضرورة نبذ المختصرات الفقهية وخاصة مختصر خليل الذي غدا - ولا يزال - دليل المغاربة وحـجتهم في الفقه، ويدعـو إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة فـهو يقول في منشـور وزعـه على القـضـاة والمفـتين : «إن من اشـتـغل بأخـذ الفـقـه من خليل وشروحـه وترك أخذ الفقـه من كتب الأقـدمين المرضيين كان كـمن أهرق الماء واتبع السـراب ... فليضـرب رجال القـضاء صفـحاً عن تلـك المختصـرات التي حجـبت بتلويحاتها بساطة الدين ويسره وليعودوا بالناس إلى كتاب الله وسنه رسوله»(٢٢).

الهوامش

(١) راجع كتاب «أبو حنيفة» للأستاذ الشيخ أبو زهرة، ص٦.
(٢) عبدالحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث ص :١٤٨ .
(٣) ابن تيمية لأبي زهرة ص:٣٦٣ .
(٤) محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي ٢/ ٣٩٣ .
(٥) نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة / ١٨.
(٦) الونشريسي، المعيار، ٢/ ١٧٠ .
(٧) الحجوي، المصدر السابق ٢/ ٣٩٣ .
(٨) بيان غربة الإسلام، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ٢١٢٣ - ورقات ٦١ - ٧٠ .
(٩) الغماري علي بن ميمون، المصدر السابق، الورقات ٧٠ - ٧١ .
(١٠) مقدمة ابن خلدون ص ٣١. وتاريخ ابن خلدون ١/ ١٠٢١-١٠٢٢.
(١١) المعيار المعرب ٢/ ١٧٠ .
(١٢) محمد المنوني، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين ص٢١٧.
(١٣) م. المنوني، التيارات الفكرية في المغرب المريني، مجلة الثقافة المغربية ص٩٣، عدد السنة ١٩٧١.
(١٤) محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ١/ ٨٤.
(١٥) المنوني، التيارات الفكرية .. ص ١٠١- ١٠٢ .
(١٦) المنوني، المصدر السابق ص ١٠٢ .
(١٧) بيان غربة الإسلام، المخطوط السابق الذكر، ورقة ٥ .
(١٨) المعيار ٢/ ٤٨٣٣ -٤٨٤ .
(١٩) الونشريسي، المصدر السابق ٢/ ١٧٠ .
(٢٠) ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة ص :٢٣٨ .
(٢١) حسن المحاضرة ١/ ١٤١ .
(٢٢) راجع على سبيل المثال كتابه «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» ص١٧٧ وما بعدها .



أنا إنسان يسعى لالتشاف معنى لحياته!
في حوار شامل روجيه جارودي مع «التسامح»

حاوره في القاهرة:
أحمد عبد الرحيم ◆

لعل أهم ما يميـز «جارودي» بين فلاسـفة الغرب، هو تلك القـدرة الفريدة على تمثل «الآخـر» الحـضاري، وتفـهـمـه من الداخل.. وليس من خـلال نظرة خـارجيـة مستعلية عليـه..وهذا ما يفسر لنا تعدد أطره المرجعية، التي تتـجاوز «المركزية الغربية» -كمـا يسميهـا هو-، لتشمل الحضـارات الإنسانية كـافة ونتاج العقل البـشري على مدى الزمان والمكان..

وقد أعانتـه هذه العقلية الجادة، وهذه النـفس المتشوفة أبدا إلى مزيـد من المعرفة واكتسـاب الخبرات -على التعـرف إلى الإسلام (دينا وحضارة) منذ فـترة مبكرة من شبابه.. مما سلك به في رحلة جادة ومضنية للبحث عن «الحقيقة» .. امتدت لما يقرب من نصف قرن قبل إسلامه.. جرب فيها «البروتسـتانتية» و«الكاثوليكية» و«الشيوعية الماركسية».. قبل أن تنتهي به رحلته إلى «الإسلام»..

ولكن «جارودي» ليس مجرد واحـد في سلسلة مفكري الغرب الذين «انجذبوا» إلى سحر الشرق.. كـما لم يكن الإسلام بالنسبة إليه «هروباً رومانسـياً نحو الغرابة» -على حد تعبيره - .. فلم يعن وصوله إلى الإسـلام أبداً قطيعةً كاملة مع كل خبراته

◆ باحث وأكاديمي من جمهورية مصر العربية.

الفكرية والوجودية السابقة.. بل إن عقله ووجدانه -معاً- أجريا عمليات معقدة- إذا جاز هذا التـوصيف! لإعـادة هضم وتمثل العديد من العـناصر الأصلية والفـاعلة في تلك الخبـرات المتراكـمة، كي تنتظم في سلكهـا، في إطار النسق الفكري- أو الرؤية الكلية -التي أبدعـها المفكر الكبيـر طوال رحلته الفكرية.. خلال مـا يقرب من ثلاثة أرباع قرن، وما يزيد عن الستين كتـابا، في مجالات الفلسفة والفكر، والفن والأدب، والسياسة والاجتماع -ترجم معظمها إلى عشرات اللغات (ترجم إلى العربية منها ما يزيد على العشرين كتابا) لتنتشر في أركان الأرض الأربع!.

إن جارودي ما يزال -كما يقول دائما- مخلصا لحلم شبابه الباكر .. حلم تحقيق العـدالة الإنسانيـة المنشودة، وإيجـاد معنى لهـا.. يزيدها نماءً وسلامـا، كي تصل إلى نصرة الضعفاء، وكفاية الفقراء..

ومن هذا المنطلق لا يفتأ ينقـد مادية الحضارة الغربيـة الراهنة، ويهاجم بشدة كل أشكال الهيمنة التي تحاول أمـريكا فرضها للسيطرة على الكرة الأرضيـة.. أو ما تيسر منها!

ومهاجمته هذه، ونقده ذلك.. لا ينبعان من فراغ.. بل إنهـما نتيجة معايشة يومية للحياة في الغـرب، ومتابعة دائبة لمتغـيرات العالم من حوله.. مزودتين ببـراعة مذهلة في الربط والتحليل، وذائقة وجدانية في استشراف آفاق المستقبل..

ومن هنا تأتي أهمية شهادته هذه!

بالإضافة إلى ذلك.. يهتم «جارودي» دوماً - باعتباره مسلماً، حريصاً على أداء واجب النصـيحـة لابناء دينه -بنقد الـسلبيـات التي شابت كـثيـرا من مناحي الحيـاة الإسلامـية، وبعض الـعلل التي أصابت العـقل المسلم، فعطـلته وأخرتـه عن موقـعه بركب المسيرة الإنسانية..

وهو -إذ يقـول ما يعـتقـد- لا يفرض وجـهة نظره على أحـد.. بل إنه يأمل من طرح أفكاره توسـيع دائرة التأمل والتـفكيـر فيـما آل إليـه الوضع الإسلامي، بسـبب تخلف كثير من المنتسبين إليه، وتراجع رصيد إسهامهم الحضاري..

وقـد اهتم بعض المفكرين والعلمـاء بنقـد بعض أطروحات «جـارودي» فـيمـا يخص هذه «المسـائل الإسـلاميـة» تحـديدا.. ولعل أهم مـا يمكن أن يسـجل في هذا الصدد كتاب الدكـتور محمد عمارة «الأصوليـة بين الغرب والإسلام» (دار الشروق

١٩٩٨م)، الذي خصصه لمناقشة جارودي في كثير من القضايا المثيرة للجدل.. وأبرزها كلامه حول «الأصولية الإسلامية» ونقده لها، وكذلك بعض ما يتعلق بكلامه عن القرآن الكريم وتاريخية نصوصه، والسنة النبوية وعلاقتها بالتشريع، والعلمانية.. وهو جهد مشكور لصاحبه، الذي سعى لتطبيق ما يدعو إليه جارودي نفسه من إعادة الفاعلية لقيمة الحوار وتبادل الآراء..

ثم يأتي الفصل الذي كتبه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه «شخصيات استوقفتني» (دار الفكر- دمشق ١٩٩٩م)، والذي دبجه بقلب المحب الناصح لجارودي، وعقلية العالم الواعي.. وهو نموذج -بحق- لما ينبغي أن يسود حواراتنا ومناقشاتنا، التي كثيراً ما تتوه الحقيقة فيها في خضم سيل من جزاف التهم، وإساءة الظنون، والتخرص باستكناه مطويات النوايا والصدور!

ولسنا الآن بصدد التفصيل، ولا حتى إجمال المناقشة.. ولكن بحسبنا تسجيل هذه النقاط -لأنها الأبرز والأهم فيما يجب مناقشة جارودي فيها في نظرنا -مكتفين بعلامات الاستفهام والتعجب بين الأقواس!

ولعل ذلك يفتح باب حوار خصب ومفيد، من المختصين والمهتمين بالمسألة ينتفع منه الجميع..

إن «جارودي» باحث جاد عن الحقيقة.. وهو لا يتردد في قبول الحق إذا لاح له.. وله في ذلك خبرة طويلة، ومواقف مأثورة..

ويبقى الأمر كما قال هو نفسه: إن الحقيقة المطلقة أكبر من أن نحيط بها بأيدينا القصيرة، أو نحتكرها بأذهاننا الكليله!.

وبعد...

فإن هذا الحوار حصيلة ملازمة للمفكر الفرنسي الكبير «رجاء جارودي» خلال خمسة أيام -هي مدة إحدى زياراته للقاهرة، بدعوة من الهيئة المصرية العامة للكتاب ودار الشروق، للمشاركة في فعاليات معرض الكتاب الثاني والثلاثين..

ولا يفوتنا أن نسجل خالص الشكر والتقدير لزوجته، السيدة الفاضلة سلمى التاجي الفاروقي على سعة صدرها، ونبل أخلاقها.. وعلى تعاونها الكبير في الترجمة عن الفرنسية وإليها..

حديث البدايات:

ماذا لو عدنا إلى حديث البدايات؟

كيف كانت بداية رحلتك إلى الإيمان؟

كما تعلمون.. نشأت في أسرة فرنسية ملحدة، لكنني لم أكن يوماً ما ملحداً.. إن المزية التي أشكرها للأقدار، لنشأتي تلك في بيئة عمالية متواضعة، وبين أبوين غير متدينين -أو ملحدين على الأصح!- .. هذه المزية هي أنني لم أنشأ على فكرة مسبقة عن «الله» كان من الممكن أن تؤثر على تصوري الإيماني فيما بعد..

لقد اعتنقت «البروتستانتية» في الرابعة عشرة من عمري، ثم انضممت إلى الحزب الشيوعي الفرنسي في الثانية والعشرين.. أملا في عالم أكثر عدالة وإنسانية..

ثم أصبحت عضوا في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي، وكنت في الوقت ذاته رئيسا لجمعية الشبان المسيحيين البروتستانت!.. لقد انتسبت إلى الحزب الشيوعي كمسيحي، وحافظت على ذلك.. ولم أكن -كما قلت- ملحداً في يوم من الأيام..

كيف كان تعرفك على الإسلام؟

عشت في بداية الحرب العالمية الثانية تجربة فريدة من نوعها.. لأن قوات الاحتلال الألماني قبضت على المجموعة الأولى للمقاومة الفرنسية حين سقطت باريس.. وصدر الأمر بنقلها إلى معسكر «جلفة» في جنوب الجزائر، وكنت أحد أفراد هذه المجموعة.. فدعوت رفاقي إلى تمرد في السجن.. وفي مارس من سنة ١٩٤١م دعوت حوالي خمسمائة منهم إلى التظاهر لتأكيد اعتراضنا على السياسة النازية..

وبعد ثلاثة إنذارات من قائد المعسكر.. أصدر أوامره للجنود بإطلاق النار علينا.. ففوجئنا برفض الجنود ذلك، حتى بعد تهديدهم بالسياط..

ولم أفهم للوهلة الأولى سبب رفضهم، ثم عرفت أن هؤلاء الجنود كانوا من الجزائريين المسلمين، الذين يرون أن شرف وأخلاق المحارب المسلم تقتضيه ألا يطلق النار على إنسان أعزل!

لقد صوروا لنا المسلم على أنه متوحش وهمجي.. فإذا بي أمام منظومة قيم

متكاملة لها اعتبارها!

لقد علمني هذا الموقف، واستفدت منه أكثر من استفادتي من دراسة عشر سنوات بالسوربون!

ومنذ ذلك اليوم، عكفت على دراسة هذه الحضارة. وفي عام ١٩٤٦م أخرجت كتابي «الإسهام التاريخي للحضارة العربية في الحضارة العالمية».. الذي ترجم إلى العربية في نفس السنة..

وهكذا تتابعت دراساتي وتأملاتي في جوانب هذه الحضارة المبهرة.. حتى انتهى الأمر بي إلى إعلان إسلامي في ١١/ ٨/ ١٤٠٢هـ الموافق ٢/ ٧/ ١٩٨٢م. كما هو مثبت في شهادة إشهار إسلامي..

* من أنت قبل الإسلام؟ .. ومن أنت بعده؟!

أنا طوال عمري إنسان يسعى لاكتشاف معنى لحياته..

إن الإسلام بالنسبة لي استمرار لما أبحث عنه منذ شبابي.. لقد كنت- وما زلت- أعتقد أنه لا بد من جهود كبيرة لتغيير منطق الأخلاق في العالم.. لذلك تحولت إلى الماركسية..

ثم نصحني الأب «رينر» -وهو يسوعي- بأن الماركسية لن تقدم لي إلا حلولا أرضية دنيوية.. فتحولت إلى المسيحية، دون أن أكف عن كوني ماركسيا.. ولكن «يسوع» الكامن في قلبي لم يعطني إمكانية تحقيق حياة جديدة، ومجتمع منظم بصورة متكاملة.. ومن هنا كان تحولي إلى الإسلام..

ولم تكن المسألة بالنسبة لي أبدا مجرد تحولات لا رابط بينها.. وإنما كانت تطورا طبيعيا، وانتقالا متأنيا للوصول إلى الحقيقة..

وإنني سعيد بأنني وأنا في السابعة والثمانين من عمري لازلت مخلصا لحلم شبابي في العشرينيات: حلم إصلاح العالم، وإضفاء معنى للحياة.. باتحاد العالم، ونصرة الضعفاء، وكفاية الفقراء..

* كنت عضوا بارزا في الحزب الشيوعي الفرنسي لفترة طويلة.. فما ملابسات ابتعادك عنه في أوائل السبعينات؟

«طُردت» في الحقيقة من الحزب الشيوعي قبل ثلاثين عاماً.. ولم يكن ذلك لشيء إلا لأنني قلت: إن الاتحاد السوفيتي ليس بلدا اشتراكيا، وإن الاشتراكية ليس

لها وجود فعلي في أي مكان من العالم!!

لقد رفضت منذ البداية محاولة تعميم النموذج السوفيتي للاشتراكية على كل المجتمعات في العالم باعتباره النموذج الأمثل لها..

وكنت معتقدا بضرورة احترام «الخصوصية» في تطبيق الاشتراكية في أي بلد من البلدان.. وفي هذا السياق دارت الخلافات حول حق يوغسلافيا في أن يكون لها نمطها الاشتراكي الخاص، المسمى بـ«التسيير الذاتي».. وكذلك حول حق الصين في أن يكون لها نمطها الملائم لتاريخها ومجتمعها وثقافتها.. وأخيرا كان الخلاف حول إدانة تدخل الاتحاد السوفيتي في «تشيكوسلوفاكيا».

وقد تأكدت لديّ أهمية مفهوم «الخصوصية» أثناء زيارتي للجزائر ومصر في الستينات، حيث تأكدت أن الاشتراكية -أو غيرها- لا يمكن إقامتها في العالم الإسلامي إلا على أساس من الإسلام: عقيدة وثقافة..

وثمة أمر مهم آخر في سياق خلافي مع الحزب الشيوعي آنذاك.. وهو أنني كنت -ولا أزال- معتقدا تماما أن ترقية الإنسان يجب ألا تقتصر على جزئه المادي فقط.. فإن للإنسان روحا ينبغي أن نعمل على تساميها، ونفسا يجب أن نرقى بها..

ومن هنا كان اهتمامي المبكر منذ الخمسينيات بتدريس علم الجمال وفلسفة الفن بالجامعة..

ثم.. كان ما أسميه بـ«المسلمة الأخروية».. وهي مسلمة البعث.. أي أن الإنسان لن ينتهي إلى الفناء والعدم، وإلا أصبحت الحياة عبثا!

واستقر في ضميري أن حياة الإنسان نداء متجدد للروح التي فينا، ودعوة مستمرة لتوسيع الأفق الروحي الأسمى، الذي يضفي على حياتنا قيمتها، ويمنح أعمارنا معناها..

وواضح أن كل هذه الأفكار لم تكن لتروق لـ«الرفاق» بالحزب الشيوعي المركزي.. فعملوا على طردي منه بكل وسيلة!

أعلنت الأمم المتحدة عام ٢٠٠٠ عاماً للحوار بين الحضارات، ولكم في هذا المجال تجربة عميقة ممتدة.. نرجو إلقاء الضوء عليها..

لقد كنت حتى بداية السبعينات تقريبا محصورا في نطاق الثقافة الأوروبية، والحضارة المادية التي تحيط بي.. بالرغم مما تعلمون من خلفياتي الأيديولوجية

الماركسية..

ولكن حدث أن قمت في عام ١٩٧٣م برحلة -مع صديق سينمائي- إلى بلاد أفريقيا الغامضة.. فاكتشفت عوالم سحرية مبهرة، كانت تعميني عنها مركزية الحضارة الغربية التي كنت منغمسا فيها..

بدأت أعكف على استيعاب هذه الثقافة المغايرة.. ومن ثم تطلعت نفسي إلى التعرف على نماذج أخرى لمثل هذه الثقافة المغايرة. فكان أن تعرفت على حضارات بلاد الهند، والصين، وأمريكا اللاتينية.. ثم تعمقت درايتي بالحضارة العربية المبهرة.. التي حوت خلاصة إيجابيات الحضارات السابقة عليها، وأضفت عليها بهاءً خاصاً، وروحاً متميزاً.. ولذلك حديث يطول!

المهم.. أنني تحولت عن المفهوم المركزي للحضارة.. وأصبحت لي «روح» منفتحة على وجهات النظر الأخرى.. وترسخ في اعتقادي أنه ينبغي أن يحدث إخصاب متبادل بين الحضارات، وأن نعمل على تحقيق حوار بينها، يعرف فيه كل طرف كيف ينفتح على حقيقة الآخر دون أن يفقد ذاته.. ومن هذا المنطلق أصدرت كتابي «في سبيل حوار الحضارات» عام ١٩٧٧م. إيمانا مني بأن المشكلات الكبرى للعصر أصبح من الواجب أن تطرح ويبحث لها عن حل على المستوى العالمي..

ومن هذه المشكلات الرئيسية: مشكلة معنى الحياة -التي أرقتني، ولا تزال!- ومشكلة فناء البشرية الذي تسير إليه بخطى حثيثة بسبب التسابق النووي المجنون، ومشكلات البيئة وتدمير الطبيعة.. الخ.

وقد أحدث هذا الكتاب دويا كبيرا، ولقي المنظور الجديد الذي طرح فيه اهتماما واسعا.. مما دفعني إلى التعاون مع بعض مسئولي «اليونسكو» في ذلك الوقت لتأسيس «المعهد الدولي لحوار الحضارات».

* وماذا عن أهم مبادئ هذا المعهد؟

لقد كان الهدف الأساسي من هذا النشاط هو إبراز دور البلاد الأخرى غير الغربية وإسهامها في الثقافة العالمية.. حتى يتوقف ذلك الحوار ذو البعد الواحد من جانب الغرب، والذي يقوم على «وهم» التفوق عند الإنسان الغربي..

ويمكن إيجاز أهم المبادئ الرئيسية التي عملنا على ترسيخها من خلال ذلك المعهد وأنشطته فيما يلي:

١- إعطاء الحضارات «اللاغربية» المنزلة الأكاديمية ذاتها التي تحظى بها دراسة الحضارة الغربية.

٢- إعطاء مبحث الجمال المنزلة نفسها التي تحظى بها دراسة العلوم والتكنولوجيا.

٣- كذلك.. إعطاء التأملات الاستشرافية- أو ما يمكن أن نعبر عنه بـ«فن تخيل المبادئ الممكنة للحياة على وجه آخر يكون بديلا للحضارة الغربية التي تسير نحو طريق مسدود..

ثم توجهت صوب الحضارة الإسلامية مرة ثانية -بعد ما يقرب من أربعين عاماً من كتابي عن الإسهام التاريخي للحضارة العربية-.. فأصدرت كتابي «وعود الإسلام» - أو «ما يعد به الإسلام» -(١٩٨١م)، الذي حاولت فيه تصحيح الصورة المشوهة التي يعرفها الغرب عن الإسلام والمسلمين..

وهكذا سارت بي رحلة حوار الحضارات، حتى انتهت بي إلى إعلان إسلامي في عام ١٩٨٢م -كما ذكرت آنفاً-.. ليتخذ عملي في هذا السبيل صورة «الجهاد الحضاري» لمحاولة إنقاذ الإنسانية مما يحيق بها من أخطار..

* وهل ثمة آمال يمكن أن تتوقعها الإنسانية من إعلان الأمم المتحدة الأخير؟

أنا لست متفائلا ولا متشائما كذلك بخصوص هذا الحوار.. إذ إنني أعتقد دائما أن النتائج لا تكون إلا بحسب عملنا وجهدنا وإخلاصنا..

* وماذا عن آخر أعمالك في هذا الصدد؟

سيصدر لي كتاب خلال الفترة المقبلة بإذن الله بعنوان «القرن الحادي والعشرون: انتحار كوكبي، أم بعث؟!».. ويشاركني فيه إثنان من اليهود (الموسيقار العظيم «يهوداً مناحيم» الذي توفي قبل فترة قصيرة، و «البرت روجر» الذي كان حاخاما ورئيسا للعصبة اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية.. وهو معاد للصهيونية السياسية).. بالإضافة إلى اثنين من الرهبان الكاثوليك، واثنين آخرين من المسلمين..

وهذه خطوة في طريق إيجاد صيغة لجمع أصوات العقلاء من أبناء الحضارات المختلفة، لمحاولة توحيد موقف «الإنسان» ضد ما يهدد معنى إنسانيته..

لكن المهم في الحوارات الحضارية أن نعتقد أنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة.. فكما أنني لا أستطيع أن أحيط بـ«الله» بذراعي؛ فإنني لا أستطيع أن أمتلكه بمفاهيمي

وحدها.. إنه يفوق كل ذلك..

والخبرة الإيمانية للآخـرين -الذين يبحثون عن «الله» -لها أهمية كبـيرة بالنسبة لي كمـسلم.. ينبغي أن تكون لكل إنسان الجـراءة على مراجعـة عقائده الأساسـية.. وينبغي أن يتعلم ما يفيده من كل أحد..

* وماذا عن «متحف قرطبة» ؟! وهل يخدم ذلك الغرض؟

بالطبع نعم ..

لقـد أسسنـا في قرطبـة (بالأندلس-إسـبـانيا) مـتـحفـا يؤكـد فكرة التـوحيـد الحضـاري، التي كانت دولة العـرب في الأندلس -طوال ثمانـية قرون- خـير مـثال عليه..

إننا نركــز في هذا المتـحف (الـذي تديره زوجـتي، الســيـدة الفـاضلـة سلمى الفـاروقي، ويؤمه الآلاف سنويا) الإسـهامـات العلمـية والفكرية والأدبيـة لحضـارة الإسلام.. وأثبتنا من خلاله إسهام الإسلام في الحـضارات الغربية الحديثة، سواء عن طريق الإبداع الإسـلامي الخالص، أو فيـما اسـتفـاده المسلمون من حـضارات الأمم السابقة، ثم صاغوه بطريقتهم، وأحلوه في مكانه المناسب من «السيمفونية» الإسلامية الرائعة..

إن مـثل هذا العـمـل يؤكـد خطأ مـا يقـال: إن إسـبـانيـا كـانـت ملتـقى ثلاث حضارات..

إن الأندلس في الحـقـيـقة كـانت ملتـقى «أديان» ثـلاثة، و«حضـارة» واحـدة.. والواقع ودلائل التاريخ يؤيدان ذلك!

بهذه المناسبة..

* ما سبب اختيارك «قرطبة» محلا لإقامتك وتأسيس هذا المتحف؟

إن الأندلس (إسبانيا الآن) مـكان جد رائع.. وبقايا الحضارة العربيـة الإسلامية التي هناك شاهد عدل لا يكذب على عظمة العـرب المسلمين، وعظمة الإسلام ذاته الذي كان باعثـا لهم على تشيـيد هذه المدنية الرائعـة.. التي وازنت -بطريقة مـدهشة- بين المطالب الروحية للإنسان.. وبين التطور العمراني، والتقدم المذهل الذي وصلوا إليه!

إن تلك العهود الزاهرة في الأندلس خليقـة بإعطائنا مثالا لما يمكن أن تكون عليه

حال الإنسان حينما يصطلح مع نفسه، ويبني حضارته بروحه وعقله معا!

وبخصوص «قرطبة».. فإن لي بها تعلقا خاصا.. وقد قدمت في كتابي «الإسلام في الغـرب: قرطبـة.. إحـدى عواصم الفكر» الـذي ترجم إلى الإسبـانيـة والعربيـة -دراسة تاريخية مسـتفيضة لتلك اللحظة التاريخية الرائعة للتـفاعل الحضاري المبدع بين الإسلام وأوروبا المسيـحية في الأندلس.. وكيف أن الفتـح الإسلامي لها لم يكن غزوا، بقدر ما كان تحولا ثقافيا عظيما؛ إذ وجدت المسيحية الموحدة لآريوس امتدادها المنطقي في الإسلام..

وقد أتـاح مناخ الحرية الفكرية الذي سـاد الأندلس آنذاك الفرصـة لظهور قـمم شامـخة في مـجالات العـقل والفكر، والروح والنفس.. من أمـثال: القـرطبي، وابن حـزم الظاهري، وابن باجـه، وابن طفـيل، وابن رشـد، والشـيخ الأكبـر بن عـربى.. وأمثالهم ممن يضيق المجال عن حصرهم..

ولم يقف الأمـر عند هذا الحد.. بل إن هناك رمـوزا من غير المسلـمين شاركت في ازدهار الحضارة، في تناغم مدهش.. ولعل الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون من أبرز الأمثلة في هذا الصدد..

فهل تظـن أحدا يدرك كل هذا البهـاء.. ثم لا يتمنى أن يعـيش في ظله.. أو في ظل ما يذكره به دوما؟!

* هل من الممكن أن توجز لنا أثر المعمار الإسلامي في نفسك؟

لقد طفت بكثـير من بلاد المسلمين.. وتجولت بين آثارها ومـساجدها، فبـهرتني الدقة الـهندسية البـالغة، والروح المؤمنـة المتسللة إلى كل حـجر من أحجـارها، وكل زاوية من زواياها.. واللمسات الجمالية البديعة في كل ركن من أركانها..

إنها مثال رائع لالتقاء العقل الفذ والإيمان الحي !

وقـد حـملتني هذه الجـولات المتـتـابعـة على تدوين كـتـابي «المسـاجـد: مـرآة الإسلام»..

* وما فلسفتك في هذا الكتاب ؟

بالرغم من انبهاري السابق بعظمة المعمار الإسلامي في المساجد.. إلا أنني كنت دائمـا أقارن بين مـسـجد رسـول الله -عليـه الصـلاة والسلام- بالمـدينة، والمساجـد

والجوامع الكثيـرة والفخمة في أمصار الاسلام الـتاريخية والحديثة وهناك فـارق كبير بها.

وأعتـقد أن الجواب يتلخص في أن المسلمين اليـوم أفرغوا مسـاجدهم من روح العبادة وحقيقتها، وملأوها بزينة الدنيا!

إن المساجد كما هي بناء شامخ.. هي كذلك روح تعمره..

إذا أمكن أن يسـتغني المسـجد عن مـظهره يومـا، فلا يمكن أبدا أن يقـوم بدوره بدون روحه الفاعلة !

* مـا الذي وجدته في التـصوف الإسـلامي ولـم تجـده في الفلسفـة.. التي أمضـيت حياتك كلها في رحابها ؟!

لقد وجدت فيه الدعوة إلى الحب!

الدعوة إلى تفضيل الآخرين على النفس ..

هموم ومشكلات :

* أنت دائمـا تركز على التـفريق بين مـصطلحي «الشريعـة» و «الفقـه» .. لماذا هذه التفرقة ؟!

إنني أعـتبر أن أكـبر خطـأ في العالم الإسـلامي اليوم هو خلط المسلمين مـا بين «الشريعة» و «الفقه» ..

«الشريعـة» مشروحـة بوضوح في القرآن الكـريم في السورة رقم ٤٢ الآية رقم ١٣ ﴿شـرع لكم من الدين مـا وصى به نوحـا، والذي أوحـينا إليك، ومـا وصـينا به إبراهيم وموسى وعيسى.. أن أقيموا الدين ولا تتـفرقوا فيه..﴾ «سورة الشورى، آية ١٣».

وهذه «الشريعة» هي كلام الله..

أما «الفقه» فهو محاولة البشر تفسير كلام الله..

إن هناك في القرآن حوالي مائتي آية فقط تتـعلق بالتشريع والأحكام، بينما هناك ألفا آية تقريباً تتحدث عن الأخلاق والمبادئ الإنسانية.. فكيف يسوغ أن نحكم الأقل في الأكثر ؟!

* هل يفهم من هذا أنك «قرآني» .. لا تعول كثيرا على السنة الشريفة ؟!

الأمر بالنسبة لي لا يعني مجرد إنكار أي شيء كان ..

إنما أريد أن أركز على أن القرآن كلام الله.. بينما السنة الشريفة كلام وأفعال إنسان..

وبما أن الحديث يتضمن أحيانا أشياء ذكرت في القرآن.. فما معنى التكرار إذن؟!

إن أبا حنيفة لم يستخدم سوى ١٧ حديثا فقط ؟!!.. ورغم ذلك قام بحل مشاكل عصره، التي كانت مختلفة عن عصر الرسول في المدينة..

وكذلك ينبغي أن ننوه بعمل الشافعي.. الذي غير كثيرا من تفصيلات مذهبه عندما جاء إلى بلدكم مصر.. فلما سئل في ذلك، أجاب بأن ظروف المجتمع مختلفة في مصر عما هي عليه في بغداد أو غيرها..

وهذا هو ما أريده بالضبط!

يجب أن نكف عن الخلط بين كلمة الله (الشريعة)، وكلمات البشر (الفقه والممارسات)!

* دائما ما تردد: «ينبغي ألا نقرأ القرآن بعيون الموتى»..

ماذا تعني بهذا ؟!

أعني أنه ينبغي ألا نقف عند حدود ما قيل..

يجب أن نقرأ القرآن الكريم وكأنه نزل علينا اليوم، مخاطبا كل شخص منا بما يصلحه ويقوم حياته..

إن القرآن لا يضع قوانين تفصيلية للحكم.. بل إنه يضع قواعد كلية تنتظم مقاصد الحياة كلها..

إن القرآن نداء للحياة والثورة، والنهوض والتقدم.. ورفض مواكبة الوحي في دعوته هذه يصيب الحركة الإنسانية بالشلل، ويجمد العلاقة الإنسانية في لحظة معينة من التاريخ، ويجعل المؤمنين عاجزين عن إبداع مشروع للمستقبل انطلاقا من المبادئ الحيوية الخالدة للوحي..

إن الأصولية المتطرفة التي تدعى امتلاكها للإسلام، وقصر تفسير القرآن والسنة على العلماء والفقهاء الأوائل (؟!).. تحاول بذلك أن تؤسس لنظام كهنوتي،

ولـ«ثيوقراطيـة» مفروضة بالتفـويض الإلي.. إنها أصولية تمنع الشـعوب التي تسيطر عليها من المشاركة الفعلية في بناء المستقبل..

إن الرغبة في تأصيل قيم الاجتهـاد والابتكار، وعدم الخوف منهما، أو التشكيك فيمن يقوم بهما –هي فحوى دعوتي إلى عدم قراءة القرآن بعيون الموتى..

* هل ثمة عـلاقة بين مـا تقول وبين القـول بتاريخيـة النص القرآني التي يـنادي بها البـعض، ويريد أن يوقف بهـا دلالات القرآن الكريم عن الفـاعليـة المطلوبة في حياة المسلمين اليوم؟!

تاريخـية أسـباب النزول لا تتناول القـيمـة العالميـة للقرآن الكريم.. إن الـقرآن الكريم يحتـوي –كما قلت لك آنفا– قـواعد كلية تنتظم مـقاصد الحيـاة كلها.. تلك التي أطلق عليها الفـقهاء المسلمون «الضرورات الخمسـة» –أو الستة– .. وهي حفظ النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال، والنسب..

ويمكن أن نضـيف إليهـا أيضا: الحـرية، والمسـاواة، والعدالة.. ومـا إلى ذلك.. وهذه المقاصد نفسها هي التي جاء كل نبي بالدعوة إليها..

ثم.. هناك القواعد العظيمة، التي من أهمها :

أن الله وحده يملك، وأن الله وحده يحكم، وأن الله وحده يعلم..

ففي قـاعدة «الملك» .. بين القـرآن الكريم أن الله مالك كل شـيء، ومن ثم قرر مفـهوم «الوكالة» في الانتـفاع بالأشيـاء، دون الاستحـواذ عليهـا ومنع الآخرين من الاستفادة منها..

وفي قـاعدة «الحكم».. نجـد أن الله تعالى أمـر المسلمين بالشـورى.. فيـجب أن تكون هناك شورى حقيقيـة بين المسلمين.. مع الالتفات إلى أن القرآن لم يضع آليات معينة لا ينبغي تجاوزها لتحقيق هذه الشورى..

وفي قاعـدة «العلم».. نجد دعوة ضـد كل دعوة يقينيـة قطعية.. فـعلوم الإنسان نسبية، ولا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، إذ أن ذلك من شأن الله تعالى وحده..

لقـد كان العـدل في صدر الإسـلام أن يعطي الرجل ضعف نصـيب المرأة؛ لأنه كان المسئول الأول والأخير عنها وعما يتعلق بها.. ولـم يكن للمرأة أي دور اقتصادي ذي قيمة.. أما اليوم.. فليس الأمر كذلك!

علينا أن نعي أننا نعيش في القـرن الحادي والعشرين.. وأن علينا أن نوجد فـقها

جديدا ملائما له.. كما أنشأ أسلافنا ما ناسب عصورهم..

يجب علينا ألا نكتفي من الماضي بالرماد.. بل علينا أن نبحث فيه عن الجذوة المتقدة!

* كيف يكون الطريق العملي إلى مثل هذا ؟!

إن نهضة الإسلام غير ممكنة ما لم يستعد الإسلام اليوم كل معاييره التي صنعت مجده التليد، منذ فجره الأول، وحتى أوج عصور ازدهاره..

على الإسلام أن يستعيد معياره العالمي.. الذي لا يقصر الإسلام على هذا التقليد أو ذاك.. فالتقليد الأعمى يؤدي دائما إلى الانغلاق -كما هو الحال في الوقت الراهن-..

وعلى الإسلام أن يستعيد معياره التوحيدي، والذي تصب دعائم الإسلام في مصبه.. فالصلاة توحد الله، والزكاة توحد الناس، والحج يتوحد بالجماعة، والصيام لتذكر الله وتذكر الجوعى والمحتاجين في ذات الوقت..

وعلى الإسلام أن يستعبد معياره الاجتماعي.. الذي يستبعد شريعة الغاب، والمصالح المتصارعة، وتراكم الثروات في قطب دون الآخرين..

وعلى الإسلام أن يستعيد معياره النقدي.. أي نقده للفقهاء المتواطئين مع الأمراء، والذين يربطون الاجتهاد بطغمة حاكمة.. وهي الروح الثورية لمبادئه، التي ليس من طبيعتها أن تكون وسيلة لخدمة الحكام والحاشية..

وكذلك يكون معياره النقدي في تحمل مسئولية التفسير النقدي للنصوص والسنة.. وهذه الروح النقدية هي الاجتهاد، الذي يقول عنه محمد إقبال: إنه مبدأ الحركية في الإسلام.. وتاريخ الإسلام يقدم في هذا المضمار نماذج مشرفة وممتازة..

ولكن علينا أيضا ألا نقف عند حدود ما قيل.. بل إن علينا أن نستعيد المعيار النقدي للاجتهاد، الذي يعطينا مساحة أكبر من الحرية في تأمل ما يصلح لنا من اجتهادات الأئمة والفقهاء السابقين..

وأنا أعمل الآن على إخراج كتابي المشترك «القرن الحادي والعشرون: انتحار كوكبي، أم بعث» الذي حدثتك عنه..

* وماذا عن أخبار المضايقات التي تواجهها؟

لقد عانيت كـثيرا منذ إعلان إسلامـي ودفاعي عن قضايا الإسلام والعـروبة.. خاصة إثر العـدوان الإسرائيلي على لبنان عـام ١٩٨٢م، وما نشـرته -مع بعض الأصـدقاء والمخلصين -في صحـيفة «اللوموند» الفـرنسية عن طريق إعلان مـدفوع الأجر على صفحة كاملة، يندد بالمذبحة في لبنان، ويثبت أنهـا ليست مغامرة، بل خطوة محسوبة في إطار السياسة الصهيونية..

ومنذ ذلك الحين والحركـة الصهيونيـة -في فرنسا وفي أنحـاء العالم- تضع كل طاقاتها وإمكاناتها لشل حركتي، ومنعي عن نشر أفكاري عبر الصحافة أو الإذاعة أو التلفزيون، لدرجة أنها أوعـزت لدور النشر الفرنسية بعدم نشـر كتبي.. بعد أن كنت لا أجد أية مشاكل على الإطلاق في هذه المجالات كلها !

وبعد نشر كتابي «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية» (الذي ترجم إلى أكثر من ثلاثين لغـة -لعل من أجـملهـا الترجـمـة اليـابانية- مـتنازلا عن كـافـة حقـوقي كمـؤلف).. أقامـوا ضدي الدعـاوى، مسـتخـدمين كل نفوذهم في الدولة ووسـائل الإعـلام، وضغـوطهم على العـدالة.. حـتى استطاعـوا أن يسـتصـدروا حكمـا عليّ بالسجن لمدة ٩ أشهر، وأن يغرمـوني ٤٠ ألف فرنك فرنسي (حوالي ٢٥ ألف دولار أمـريكي)، إضـافـة إلى تغـريمـي ١٦٠ ألف فـرنك أخـرى (حـوالي ٣٥ ألف دولار أمريكي) للدولة الفـرنسية.. ناهيك عـن أتعاب المحامين ومصـاريف أخرى كثـيرة.. ونحن الآن في صدد استئناف هذا الحكم المجحف..

وبالرغم من كـل هذا الحـصـار المحـيط بي، اسـتطعت -بالتـعـاون مع بعض المتطوعين- طباعـة ونشر سبعة كـتب حتى الآن (دون الحصول على أية حـقوق نشر منها أيضـا).. كما أسـسنا بالتعاون مع ثلاثة مـتطوعين مجلة سمـيناها «ضد الظلام» صدرت منها أربعة أعداد حتى الآن..

ويسعى بعض الأصـدقاء في مصـر لتكوين مؤسسة لمنـاصرة القضايا الإنسـانية التي أتشرف بالدعوة إليـها، ومقاومة الظلم والفساد والهـيمنة في كل مكان.. ويقوم الأستاذ محمد عبد العظيم بتنسيق الجهود في هذا السياق.. ونسأل الله أن يعيننا على إتمام الرسالة على أكمل وجه.

* وما الصعوبة التي تواجهكم في هذا العمل الجليل ؟

الصعـوبة الأساسية هي توزيع هذه المـطبوعات.. إذ إن مراكـز قوى الصهيـونية

تسيطر على توزيع الكتاب في فرنسا.. مما أجبرنا على إرسال الكتب والمجلات للقارئ مباشرة بواسطة البريد وبدون مقابل.. وكان الإرسال البريدي أكثر كلفة من طبع المنشورات!

ويظلُّ نجاحنا مقيدا بتوفر عاملين أساسيين:

العامل الفكري: المتمثل في روح الدين الإسلامي الحنيف، وذلك ليعم السلام والحق على الأرض..

والعامل المادي: لإيجاد الوسيلة لنقل تلك الرسالة إلى أكبر عدد ممكن من الناس.. ونخشى أن يعطلنا ضعف هذا العامل؛ لأن الأعباء تتثاقل علينا، ولا يتوفر الدعم الكافي لمواصلة المسيرة..

فلعل الأخيار في البلاد العربية والإسلامية -وهم كثير- يتنبهون إلى أهمية هذا الدور في الدعوة إلى الحق والذود عنه..



تخطيط المدن في المشرق
بغداد مدينة السلام نموذجاً

م . يانسن ◆
ترجمة : خليل الشيخ

مدخل :

إن تاريخ المدينة في المشرق قديم قدم البشـرية ، فقد بدأت في الألف الرابعة قبل الميلاد في بلاد مـا بين النهرين ، أو عـراق اليوم أشكال مـدينية بالتبـلور ، فالروايات الأولى المدونة في ملحمة جلجـامش تدور حول مدينة أوروك الضخمة ، فـقد أسهم العـراق الذي وقع تحت تأثير الفـتح الإسلامي فـي القرن السـابع الميلادي ، بتـشكيل مجموعة كبرى من التقاليد المدينية .

لقـد استطاع الإسـلام، آخر الديـانات السمـاوية ، أن ينطلق من مكة على نحـو صاعق ، تجاه الغرب والشرق حتى وصل في عـام ٧٣٢م الهند فاتحاً . ظهرت الخلافة الأمـــــوية (٦٦١ - ٧٥٠م) بعـد أول صراع شـهده صـدر الإسلام ، وقـد اتخذت هذه الخلافة دمشق مقراً لها ، وفور الانتـهاء من الصراع على الحكم أخذت مجموعة من التيارات بالتبلور .

قـضى السفـــاح الخليـفـــــة العـباســـــي الأول على الخلافـة الأموية بقـتله مــــــروان الحمار (٧٤٤ - ٧٥٠م)، على أثره نقلت الخلافة العباسية مقر الحكم إلى

◆ نائب رئيس جامعة آخن - المانيا .

بلاد ما بين النهرين ، وبذلك وقع تحول جوهري تمثل في الانتقال إلى دائرة تقع تحت تأثير الثقافة الفارسية ، حيث بدأ أبو جعفر المنصور عام ٧٦٤م ببناء مدينة بغداد التي ستغدو عاصمة عالمية ، وقد كان هارون الرشيد الخليفة الخامس الذي تولى الخلافة من (٧٨٦ – ٨٠٩م) معاصراً لشارلمان ، وقد دامت الخلافة العباسية حتى عام ١٢٥٨م .

لقد انتشر الدين الإسلامي الجديد في حقبة زمنية قصيرة ، في مناطق متنوعة الثقافات بعقائدها وطرائقها في الحياة ، وكان القاسم المشترك الأعظم يتمثل في تطبيق الإسلام في الحياة اليومية في ضوء التعاليم القرآنية .

بدأ الإسلام من منطلق إثني ، وقد اتخذ اللغة العربية وهي لغة القرآن شعاراً له، ولكنه حافظ على بعض الثقافات في المناطق المفتوحة التي كانت تتميز بتراثها الذاتي العريق ، وفي ضوء ذلك تمكنت مناطق ثقافية مختلفة من تكوين معالم مشتركة تدعى اليوم بـ«الإسلامية» ، وهي في الواقع نتاج ثقافات متعددة ، ولهذا فليس باستطاعة أحد أن يتحدث عن المدينة الإسلامية في أي عصر ، فقد بقيت المدن التي تنتمي إلى ثقافات شتى من غرب المتوسط حتى استانبول محتفظة بتقاليد بنائها ، وكذا الحال فيما يخص الصلاة وأماكن العبادة للمسلمين ، فباستثناء التوجه إلى القبلة وتحريم التماثيل وهو ما عرفته المسيحية من خلال الجدل الذي دار داخل الكنيسة البيزنطية حول مفهوم الأيقونية ، فليس ثمة إلا القليل من التعاليم الخاصة بهذه الأبنية ، فقد صبغت الثقافات المحلية التي فتح الإسلام بلدانها شكل المدنية بصبغتها المعمارية الذاتية ، الأمر الذي ضاعف من تأثيرات هذه الأبعاد المحلية ، لذا كانت أشكال المدينة الإسلامية شديدة التنوع ، زماناً ومكاناً ، ويمكن لنا من وجهة النظر المعاصرة أن نميز بين ثلاثة أنماط من المدن :

مدن استطاعت أن تحتفظ إلى حد كبير بصورتها المعمارية بعد دخولها في الإسلام كدمشق ، ومدن أخرى تغير شكلها المعماري كثيراً بعد اندماجها في الإسلام كاستانبول ومدن أخرى أنشئت وتعد بغداد واحدة منها .

لقد وقع تحول كبير بانتقال مركز الخلافة من دمشق الواقعة إلى الجنوب الغربي لحوض المتوسط ، إلى بلاد ما بين النهرين الواقعة في مجال التأثير الفارسي وتجلى ذلك في انتقال الحكم من تأثير تقاليد المتوسط الهللينية الممتزجة بالأثر العربي إلى تأثير التراث الغني للشرق الأوسط المتمثل بإيران ، فقد تأسست دمشق عاصمة

الأمويين بملامحها المرتكزة على تراث الرومان ، وشوارعها المميزة ومركزها المبني في ضوء المواصفات الرومانية ، حيث يقوم فيه معبد الآلهة الذي غدا كنيسة مسيحية تحولت إلى مسجد ، والنموذجان الكنسي القديم والمسجد تطورا من المعابد الدينية السابقة حيث لم يكونا «معابد مقدسة» بالمعنى الحرفي للكلمة ، كما كان الحال في المعابد الرومانية التي كان دخولها مقصوراً على رجال الدين وحدهم ، بل صارت تضم أماكن من أجل الصلاة الجماعية وإن كانت هذه الأماكن التي تدخلها الجماعة غدت مقدسة هي الأخرى في البناء الكنسي القديم ، أما في المسجد فقد تم تصميم المحراب ليكون باتجاه مكة .

بعض الخلفيات التاريخية :

إذا أردنا الحديث عن تاريخ المدينة في بلاد ما بين النهرين وإيران ، فإنه يتوجب علينا العودة إلى أعماق التاريخ في هذه المنطقة الكبيرة ، وهو تاريخ يرجع إلى أربعة آلاف سنة ، ويتميز بالتغيّر الشديد منذ تلك الحقبة إلى يومنا هذا .

إن ثقافات المدينة المبكرة في بلاد ما بين النهرين وإيران والهند كانت مصحوبة في الألفية الثالثة قبل الميلاد بتطور أشكال الكتابة الأولى .

لقد كانت أخبار الصراع بين الأخمينيين واليونان معروفةً للقارئ المتعلم في القرن السادس الميلادي هذا الصراع الذي انتهى بانتصار اليونان واستحدثت منه اليونان القديمة قوتها الكبرى ، وعندما تمكن الاسكندر الأكبر (الذي تولى الحكم ٣٣٦ - ٣٢٣ قبل الميلاد) من احتلال مملكة الأخمينيين ، وصلت تأثيرات الثقافة الهللينية وثقافة البحر المتوسط إلى حدود العالم الشرقية آنذاك ، وعلى الشمال الغربي من الهند ، وبعد ذلك نشأت في هذه المنطقة في حقبة متأخرة ثقافة قاندهارا التي صاغت البوذية فيها ملامحها على غرار ثقافات باكترين [وهي من أهم المناطق الأثرية في حوض المتوسط في الحقبة البرونزية]. ونحن مدينون للاسكندر بإنشائه مدناً عديدة ، وبعد وفاته المبكرة (توفي عن عمر يناهز الثالثة والثلاثين) ظلت مملكة الأخمينيين واقعة تحت تأثير الثقافة اليونانية وقد تقاسم قواده العسكريون ملكه بعد صراعات حربية ، وبدأت بالنشوء ممالك ديادوخ التي تعني النجاح : وهي الممالك التي أنشأها الجيل الأول من القادة السياسيين والعسكريين بعد الإسكندر التي سميت بـ«السلوكيني» (٣٠٤ - ٣٦٤ قبل الميلاد) في الشرق ونسبت إلى سلوقس ونسبت

إلى نتيغونس فـي الغرب وإلى البطالمة في مصر . وفي الحقبـة الواقعة بين (٢٤٧ قبل الميلاد إلى ٢٢٧م) قـدمت من وسط آسيـا قبيلة البـاشــر وهي قبـيلة هندو جرمـانية (البهلويون في الفارسية القديمة) واتجهت إلــى الأجـزاء الشمالية الشرقية في المملكة السـابقـة ، وكـان مؤسـسـو تلك الدولة الارزقـيني من أرشـاك (٢٥٠ - ٢٢٤ قـبل المسيح) وسرعان ما أسسوا نظاماً إقطاعياً في ضوء تقاليد الأخمنيين .

وقد تمكن الأرزقـيون في صراعـهم المستمـر مع مملكة السلوكيني اليـونانية من احتلال غرب إيران وبلاد مـا بين النهرين ، وكان أشهر الحكام البهـلويين ميثراداتس الأول الكبـيـر الذي تولى الحكم من ١٧١ - ١٣٨ للـميـلاد ، أمـا آخـرهم أرطبـان الخـامس فقـد قضـى عليه أردشـير السـاسـاني عام ٢٢٧ قـبل الميـلاد وبقيـام الدولة الساسانية (٢٢٧ قبل الميلاد - ٦٧٣ ميلادية) وعاصمتها كتيسفون (المدائن) نكون قد وصلنا إلى الحلقة النهـائية في تاريخ الإمبـراطورية الفارسيـة التي زالت عام ٦٤٢م ، وكان إسـلام فارس مـتزامناً مع نشوء بغـداد التي وصلت فيـما بعـد إلى ذروتها أيام العباسيين .

لقد كـانت المناطق الساسانية تقع تحـت خطر الإمبراطورية الرومانيـة في الغرب والبيزنطيـة فيما بعـد ، أما في الشمال فـقد كانت مهددة من الخطر التـركي المغولي ، وقد تمكن سـابور الأول (٢٤١ - ٢٧٢ للميلاد) من أسر القـيصر الروماني فـالنتاين عام ٢٥٩م ، وقـد تغيـر اتجاه الأمبـراطورية الساسـانية في زمن خسـرو الأول الملقب بكسرى أنوشـروان (النفس الخالدة بالفـارسيـة) (٥٣١ - ٥٧٨م) فاتجه كـسرى إلى سوريا ومن هناك وصل إلى اليمن .

وقد شهدت الحـقبة الواقعة بين (٧٥٠ - ٩٤٥) ذروتها في الفنون والـثقافة التي انطلقت من العراق إلى بقية أرجاء الخلافة العـباسية ولدينا في العصر الحديث بعض الشواهد من مثل مسجد القيروان في الغـرب ومساجد نيسابور وبخارى في الشرق ، أما معظم هذه الفنون والتـراث المعماري الخاص بهذه الحقبـة فقد اندثر (وهذا يسري في المقام الأول على المدن) أو دفن تحت حركة المعمار المتأخرة (كما في بغداد) .

يتـضح من هذا العـرض التاريـخي الموجز ، أن تأسـيس بغـداد مـرتبط بتـقاليـد حـضــارية طويلة فـهي لـم تكن المدينة الدائـرة الأولى كـمـا يزعم بـعض المؤرخين الإسلاميين فقد عرف مبدأ المدينة الدائرية منذ مدة طويلة وجرت عملية تنفيذه ، وفي كل الأحوال فـإن بغداد تشكل مثالاً جـيداً لهذا النمط المعـماري الذي تغير في فـترة

زمنية مـوجزة بسـبب التوسع لدرجـة أن أحداً لا يسـتطيع في هذه الأيام أن يرى في بغداد مدينة دائرية .

مدينة السلام :

لقد عرفت بغداد التي بنيت في القرن الثامن الميـلادي على امتداد تاريخها الكثير من التغيرات وهي اليـوم مدينة مليونية واقعة على نهـر دجلة ، أما عن بنائها في زمن المنصور فـثمة مادة نصـية معـروفة ، ولكن الحفريات داخـل «المدينة الدائرية» لم تبدأ بعد فـهذه المدينة التي عاش فـيها هارون الـرشيد ومارس الحـكم والتي طُمرت تحت عدة أمتار تجسد الأبعاد الثقافيـة المتنوعة للمدينة والتي تشكل بغداد الحديثة خاتمة لها، لهذا يتطلب الأمر حفـريات عالية التكاليف من أجل الوصول إلى الطبقات العـميقة لبغداد ، كي يمكن تحديد موقع «المدينة الدائرية» داخل بغداد المعاصرة .

إن معرفتنا ببـغداد ترجع إلى أخبار مدونة للمؤلفين العـرب ، أما في الغرب فإن معـرفتنا الرئيسـية ببـغداد تعود على نحـو رئيسي إلى عالم الآثـار الألماني الأمريكي إرنست هيرتسفليد (Ernst Hrzfeld) وإلى عالم الآثار الإنجليزي السير كبّل أرشيبالد كامـرون كريزول (K . A . C) Sir Keppel Archibald Cameron)، وإلى عـالـــم الآثار الأمـريكي جـاكـوب لاسنر (Jacob Lassner)، وللأسف لم يتـمكن إرنست هيـرتسفلـد من نشـر بحوثه على نحـو مسـتقّل ، فكتـابه «رحلات اثرية في الـفرات ومنطقة دجلة» 1191-9091م ، المنشـور في برلين يدور بشكل رئيسـي حول سـامراء التي اتخذها العباسيون عاصمة لهم بعد بغداد .

إن إعادة تصمـيم بغداد لهرتسفيلد تعـود إلى كتاب (K.A.C) الضخم «العمارة الإسلامـية المبكرة» الذي صدر في مـجلدين ضخـمين بين عامي ١٩٣٢م و ١٩٤٠ ، وقد تواصلت البحـوث العلمية في هذا الحقل مع ظهور ترجمـة لاسنر لكتاب بغداد لأبن أبي طيفور عام ١٩٧٠م ، فضلاً عـما أبداه لاسنر من ملاحظات وإضافات على دراسات هيرتسفيلد .

لقـد اعتمـدت محـاولات إعادة تصـميم بغـداد بشكل رئيسي علـى الأوصاف المبكرة للرحالة والجغرافيين العرب كاليعقوبي - ٨٩١م ، وياقوت الحموي ١٢٢٥م ، فـيمـا بعد وقـد أفضت إعـادة قراءة هذه النـصوص التي قـام بها لاسنر إلى إعـادة تشكيل مختلف للمدينة الدائرية .

لقد بنى المنصور بغداد عام ٧٦٢م على الضفـة الرئيسية لدجلة ، وتبعاً للروايات فقـد سافـر المنصور على امـتداد دجلة لاكـتشاف المكان المـثالي للمديـنة ، ثم قرر أن يختار موقـع بغداد بالقرب من كتيسـفون عاصمة الساسـانيين القديمة التي كانت تقع على ضفة دجلة الرئيسية ، وتبعد ٤٠ كم عن الفرات ، وفي هذا الموقع يتصل النهران عبر الكثير من القنوات .

استدعى المنصور المهندسين والحرفيين من أرجاء العالم الإسلامي للمساعدة في بناء «مركز العـالم» وطبقاً لتقاليـد البناء في بلاد ما بين النهرين المعرضة للفـيضانات وقد بنيت الأسوار من الآجر ، وكانت لبغداد مقاييسها الذاتية .

بدأ العمل كما قرر الفلكيون في الخـامس من جمادى عام ١٤٥ للهجرة الموافق للأول من آب عام ٧٦٢م ، وقـد استدعى المنصور الفـعلة من المدن المختلفة ، وطبـقاً لليـعقوبي فـقد بلغ عـددهم مائة ألف عـامل ، وقد ذكـر اليعـقوبي من المعـماريين : عبدالله بن مـحرز والحجاج بن يوسف ، وعـمران بن الوضاح ، وشهاب بن كـثير ، وقد انتهى العمل بعد أربع سنوات أي في عام ١٤٩هـ (٧٦٦م) وقد بلغت مساحتها التي أخذت شكل دائرة كاملة ١٦ ألف متر مكعباً ، وبلغ قطر الدائرة ٥ , ٣٩٠ مكعباً (٢٦٣٨ متراً) (المكعب يساوي ١٥ ,٨سم) .

وقد كـانت البيوت والمحلات تـقع في الحلقة الخارجيـة ، يحيط بها سـور قوي تغلقه مـداخل ضخمـة يبلغ وزن كل واحدة منهـا أربعة أطنان ، أما السـور الخارجي فكان محاطاً بخندق عريض وثمة أربع بوابات ضخمة مزدوجة تفتح على درجة ٤٥ ، وثمـة جـسور فـوق هذه الخنادق وقـد سـميت الأبواب بـأبواب الكوفة والـبصـرة وخراسـان ودمشـق ، ويقع وسط المدينة الدائرية قصـر الخلافـة والمسجـد الجامـع أما القصـر الذي سمي بـ قصـر البوابات الذهبيـة فقد بني في وسط هذه الدائرة بمسـاحة قدرها ٤٠٠ مكعب (٢٠ , ٢٠٧م) وبجانبه المسجـد الجامع الذي بناه المنصور بمساحة ٢٠٠ × ٢٠٠ مكعب من الآجر ، وهدمه الرشيد ليعيد بناءه من الطوب المحروق .

لم يصلنا للأسف الكثير عن التـصميم الداخلي للمدينة ، ولهذا جـرى الاعتماد على تفصيـلات الحياة كما تحكيـها قصص «ألف ليلة وليلة» الرائعة كمـا أن الأخبار الأدبية المتنوعـة في مجالي العلم والثقـافة توضح إلى اليوم تأرجح بغداد بين ثـقافتي المتـوسط والشرق ، ولو تأمل المرء مـساحـة المدينة كمـا أعيـد تصمـيمهـا لاتضح أن المساحة الكبرى الـواقعة داخل أسوار المدينة ليس لها وظيفـة ، وأن الحفريات وحدها

هي القادرة على تبيان ذلك ولو افترضنا أن مساحة المدينة التي استغرق بناؤها أربع سنوات تبلغ حوالي ٥ ,٣ كم٢ لأمكننا أن نتخيل الإمكانات الضخمة التي كان الخليفة يسيطر عليها .

لقد كان القرن التاسع للميلاد عصر التفتح العلمي والثقافي ، فقد نصبت المراصد الفلكية لتتبع حركة النجوم على الضفة اليسرى لدجلة وبنيت الاسطرلابات للمرة الأولى ، ولمعت أسماء مهمة مثل الخوارزمي ، والفرغاني ، ويحيى بن ماسويه.

توفي هارون الرشيد عام ٨٠٩ ميلادية ، وقد تم في حياته نقل ولاية العهد بتدبير من زبيدة حفيدة المنصور ، من المأمون (الذي كانت والدته أمة فارسية) إلى ابنها الأمين الأخ الأصغر ، وفي عام ٨١٣م استولى المأمون على السلطة وقتل أخاه الأمين بعد خمس سنوات من توليه الخلافة وللحفاظ على أمنه الشخصي جعل الجند الأتراك يتولون حمايته بعد أن أتى بهم من وسط آسيا ، والذين سرعان ما استطاعوا السيطرة على البلاط إلى حد كبير .

وقد شهد عصر المأمون هو الآخر ازدهاراً ثقافياً ضخماً وقد جرى إحضار المخطوطات الفلسفية من بيزنطة لأفلاطون وأرسطو ، وأبوقراط ، وبطليموس ، وبعد وفاته قرر خلفه المعتصم مغادرة بغداد وبناء عاصمة جديدة فبعد خمسين سنة من بناء بغداد، وفي عام ٢٢١هـ/ ٨٣٦م غادرها المعتصم وبنى عاصمته سامراء على مسافة ٩٠ كم عن دجلة .

وفي عام ٨٩٢م عاد المعتمد إلى بغداد مجدداً ، واختار الضفة الشرقية لنهر دجلة التي صارت منذ ذلك الوقت إلى الآن مركز المدينة ، لذا كانت المدينة الدائرية لمدة محدودة مركز العالم الإسلامي آنذاك ، أما الضفة الشرقية فقد كانت عامرة منذ زمن المنصور ، حيث كانت الأسواق ومراكز البيع تتجمع ، وفي وقت لاحق في العصر العباسي تم إغلاق هذه المنطقة بسور ضخم ، وقد أعطى ياقوت في معجمه الجغرافي الكبير وصفاً لها يمكن اختصاره على النحو الآتي:

تشكل بغداد على ضفتي اليمني واليسرى لدجلة نصف دائرتين كبيرتين بقطر يبلغ حوالي ١٢ ميلاً (١٧,٨ كم) وتمتد على طول نهر دجلة ضواح كثيرة بمواقعها ومساجدها المبنية جيداً ، وحماماتها وقد بلغ عدد سكانها إبان ازدهارها حوالي مليوني نسمة ، أما قصر الخليفة فيقع وسط ساحة كبرى محاطة بـ حدائق حيوانات وبيت للطيور ، وأقفاص للحيوانات البرية المجهزة للصيد

وقـد وصف ياقوت في مـعجم البـلدان بغداد بأنهـا تقع على الضـفتين اليـمنى واليسـرى لدجلة وتشكل نصف دائرتين ضخمـتين بقطر يبلغ حوالي اثنى عشـر ميلا (١٧,٨) وتمتد على طول هذا الـنهر ضواح لا حـصر لها ، تحـوي المواقف والحدائق والمنازل الكبرى ، والأسواق ، والمسـاجد الأنيقة ، والحمامـات ، وقد بلغ عدد سكان بغداد أيام ازدهارها حـوالي مليوني نسمة ، وقـد كان قصر الخليفـة يقع في وسطها ، تحيط به الساحات الكبرى ، إضافة إلى حديقة للحـيوانات تحوي بيتاً للطيور ،وقسماً للحيـوانات البرية المعـدة للصيـد وكان في ساحـات القصـر حدائق مزينة بـالنباتات المنتـقاة ، والزهور والورود والـبرك والنوافـير مـحـاطة بالتمـاثيل، وتوجـد على هذا الجانب من النهر يوجد قصور الأغنياء ، أما الشوارع التي كانت تشق المدينة فلم يكن عرضـها يقل عن ٢٠ مكعباً (٢٤ مـتراً) وكانت هذه الشـوارع تصل المدينة من أولها إلى آخرها، وتقـسمها إلى أحـياء وأجزاء يقوم عـليها وال يسهـر على راحة السكان والعناية بهم وبنظافة حيهم.

لقد فـقدت الخلافـة العباسـة التي تميزت بدايتهـا القوية في ظل الخليـفة المتمـيز هارون الرشيد مع قدوم القرن التاسع - أهميتها ، وصارت من الناحية السياسية على الأقل خاضعـة للبويهيين ، مع بقاء القيـمة الدينية للخليفـة حتى عام ١٢٥٨م ، وفي هذا العام قتل المغول الخليفة المستعصم الذي لم يترك عقباً .

الأصول المعمارية للمدينة الدائرية :

أثار بناء بغـداد الدائري العـديد من التخـمينات ، ونـظراً لأنه لم تصلنا روايات تعلل اختيـار هذا النوع من البناء من المعماريين الرئيسيين أو من أصحـاب البناء فقد تضاربت التـرجيحات وجـمعت بين الأبعاد الوظيـفية الصـرفة والأبعاد الاقتـصادية وصولاً إلى الحديث عن فلسـفة المعمار ، صحيح أن الشكل الدائري ذو مـساحة أقل وسعة أكـبر ويمكن أن يبنى حوله سور يسهل الدفـاع عنه ولكن هذه الحجج لا تكفي لتسويغ بناء بغداد على تلك الشاكلة المغايرة للمألوف .

لقد عرض كرسـويل في عمله العلمي الضخم «العمارة الإسـلامية» إلى جانب هرتسفلد أول تصميم لمدينة دائرية يرجع إلى مـعسكر آشوري في الألف الأولى قبل الميلاد ، وهذا النموذج يرجع إلى خارطة قـصر سنحاريب (٧٠٥ - ٦٨١ قبل الميلاد) في نينوى التي اكتـشفهـا لايارد ، وهذه تظهر مكاناً دائرياً يحـيط به سور يعلوه برج

مدبب وبوابات مصلبة تشبـه تلك التي كانت في بغداد بعد ألف عام من ذلك ، وهذا يقودنا إلى عصر البارثيين ومدينتي : آراب وكتيسفيون تحديداً . تقع المدينة الأولى في مقاطعة فارس ، ولها سور خارجي سمكه عشرة أمتار ، وقطره ١٢٢٠ متراً ، ويحيط به خندق عرضـه ٢٥ متـراً ، وفي الوسط ثمة حلقـة قطرها ٦٧٥ متراً ، يـبلغ ارتفاع مركـزها ٥٠ متراً ، وقطرها ٢٤٠ مـتراً وتشكل المداخل الأساسـية للبوابات الثـماني الكبرى ، أما كتـيرسفون التي بدأ مؤرخ العمارةالألماني رويتـر في أواخر العشرينات من القرن الماضـي بالحفر فـيها ، فـتقع على مـقربة من بابل القـديمة عند تلاقي دجلة والفرات ، وقد بناها الـبارثيون وتبلغ مساحـتها ٣٣٠٠×٢٨٠٠ متراً ، مـحاطة بسور قوي سمكه عشرة أمتار ، وتفصل مسـافة أربعين متر بين الأبراج فيها وقد أزال دجلة فيمـا بعد أجزاء من تلك المدينة ، وبقيت أجـزاء تمثل أطلال تلك المدينة ، وقد أسس المنصور بغداد على مـقربة منها ، وربما اتخذها مـهندسوه المعماريون مثـالاً يحتذى ، وتشكل مدينة تخت (١) سليـمان التي ترجع إلى نهاية القرن الثاني للمـيلاد بشكلها البيضوي (١٢٥٠×١٠٥٠ متراً) مثالاً جديداً ينتـمي إلى عصر البارثينين ، وقد كانت جور (فيـروز آباد الجديدة) التي بناها اردشير مـؤسس المملكة الساسانية بعـد سقوط البارثيين دائرية الـشكل ، وقد تـم بناء المدينة كمـا يرى ابن الفقي في ضـوء مدينة دا ابجرد ، وقد بلغ قطر الدائرة ٢٢٤٠ متراً .

ويمكن ربط بغـداد بتقـاليـد عريقـة من المدن الدائرية والبـيضـوية دون أن تكون السيـاقات المباشـرة لتلك النماذج السـابقة قابلة للبـرهنة ، فإن بناء القـصر في وسط المدينة على نحو واع وليس المسجد ، يوضح بشكل تام رغبة الخليفة في السيطرة على مقاليد الأشياء دنيوياً ومعمارياً - وهذا الأمر يتكرر في فرساي في زمن لويس الرابع عشر أو في كارلزروهي ، ونجد ذلك في أطلانطس لأفلاطون ، وفي تصور فيرتروف للمدينة الفاضلة وبخاصة في تصوره للقدس ، إن مضمون المدينة المثالية الذي تشكل مبكـراً ، هو الذي تسرب إلى نظريات العـمارة في القـرن السادس عـشر للمـيلاد ، ووجد تطبيقاته في القرن التاسع عشر في مشروعات المدن للمثاليين الاجتماعيين .

النهاية البطيئة للمدينة الدائرية :

إن السؤال عن نهاية المدينة الدائرية التي بناها المنصور ، قابلة لإعادة التشكيل من النصـوص المروية ، كمـا أوضحنـا في البداية للتـعرف علـى هذه المدينة اليوم فـعلى

إن السؤال عن نهاية المدينة الدائرية التي بناها المنصور ، قابلة لإعادة التشكيل من النصـوص المروية ، كمـا أوضحنـا في البداية للتـعرف علـى هذه المدينة اليوم فـعلى امتداد حقبة زمنية تمتـد من مائتي سنة إلى ألف سنة جرى دفن سورها الدائري وتغير شكلها التـقليدي من خلال نمط معـماري مخـتلف ويخبرنا أحد المخـتصين بأشكال المدن:

«أن الروايات المكتـوبة لا تعطينا إشـارة واضـحة ولكنه من الـواضح تقريبـاً أن السورين الداخلي اللذين يحـيطان بالقصر قد تلاشى مـبكراً بسبب طبقـات العمارة التي أحاطت بهـما ، ومن المرجّح أنّ السور المزدوج قد وقع ، حيـث دمره الجنود بعد الحصار الأول عام ٨١٤ ميلادية ، ومع ذلك فقـد كان يتوقع أن تظل أجزاء كبرى من المدينة الدائرية. وقد تهدم القصر ذو البوابات الذهبية في نيسان عام ٩٤٢م ، وفي عام ٩٨٥ ميـلادية لاحظ المقدسي أن القصـر غدا أطلالاً وأن المسجد لا يـصلى فيها غـير الجمـعة وأن الساحة الكبـرى موحشة ولهـذا يمكن لنا أن نقترض أنه في نهـاية القرن العاشـر الميلادي فقدت مـدينة المنصور تفردها ، فـجزء من المدينة تهدم ، وجـزء آخر صار جزءاً من المدينة التي تشكلت خارج الأسوار على نحو جديد .



اخر ما خطه الراحل إحسان عباس

خليل الشيخ ◆

يوم شرعنا في العـمل لإصدار مجلة التسامح، كـان إحسان عـباس من أوائل الذين تمت مـخاطـبتـهم للإسـهام في هذا المشـروع الحـضاري، ليس بـالنظر لما يمثله إحسان عباس من قيمة معرفيـة كبرى فحسب، بل في ضوء ما يجسده على المستوى الفكري والإنساني من تسامح أصيل، ندر أن يجود الزمان بمثله. ولعله ليس من قبيل المبالغـة على الإطلاق أن يقال إن المرء لا يكاد يقـرأ عملا فكريا أو أدبيـا أو نقديا من بين كتابات إحسان عـباس الغزيرة، إلا ووجد نفسه أمام رؤى إنسانية متـفتحة، وقيم عليا، تحرص على الحق والخيـر والجمال، وتقدمها جميـعا في إطار علمي راق، بعيد كل البعد عن الادعـاء والمبالغة، على الرغم من أن كتـاباته كانت تمثل كشوفـا علمية متميـزة، وتلقي الأضواء الساطعة على جوانب تغـدو فيما بعد نقاطا يتـزاحم حولها الدارسون.

كنت أعلم ظروفه الصحيـة، وما كان يعانيه في آخر العمر من آلام، كـان يتقبلها بابتسامـته العذبة وتواضعـه الجم وصبره المعهود، وإن رافق ذلك كلـه حزن لا تخطئه العين، لأن هذه الأوصاب كـانت تحرمـه من متعـتي القراءة والكتابـة، وهما المتعـتان

◆ تقديم مستشار التحرير.

اللتان أفني حياته فيهما باختياره ورضاه.

كنت أردد أمامه مازحا ما قاله أحد الفلاسفة الألمان من أن كل دون جوان ينتهي فاوست، وكل فاوست ينتهي دون جوان. فكان يضحك ويرى أن المقولة عميقة. لأن الفصل بين المعرفي والإنساني في التكوين البشري غير ممكن، ولأن البحث عن الحقيقة مسألة جوهرية في التكوين الانساني. ولكنه كان يحيلني إلى «غربة الراعي» وأزهاره البرية السيرة والديوان اللذين يضمان معا آفاقا كبرى ظلت ملازمة له لا تفارقه على الإطلاق.

ولقد فوجئت على نحو إيجابي عندما رأيت البريد يحمل لنا في «التسامح» رسالة من عمّان- الأردن عرفت من النظرة الأولى أنها من الشيخ العلامة -غفر الله له وأجزل له المثوبة-. في الرسالة وجدت ثلاث مقالات هي:

١) حين كانت الأندلس تبحث عن هويتها.

٢) عالم منسي: مسلم بن أبي مسلم الجرمي.

٣) تحولات المتنبي التخييلية. (المنشورة في هذا العدد)

وقد أرفقها الدكتور إحسان عباس بالرسالة الآتية التي كانت موجهة إليّ وننشرها الآن لما تنطوي عليه من إشارات وأبعاد مهمة للدراسة في السنة الأخيرة. التي اشتدت عليه فيها وطأة المرض:

أخي العزيز أبا أنس

تحية طيبة وبعد:

فإنك تجد طيه بحثين وبحثا لتنشر تباعا في أعداد مجلة التسامح، وهذا كله استجابة لرغبتك لا طمعا في المكافأة. وقد جعلتها ترسل معا، لأن الناس لا يتركون لي وقتا أخلو فيه للكتابة، وقد انتهزت فرصة فراغنا من مؤتمر عقد في مؤسسة آل البيت وكتبت ما كتبت، وأرجو أن يكون مقبولا . وقد صدني عن الكتابة بعد أن كلمتني بالتلفون ورقة صادرة عن المجلة فيها شروط وتوجيهات لا أستطيع العمل بها. فقد تعودت أن أكتب كل ما يجيش في خاطري. وأصغر موضوع قد يعيش معي، وأنا أديره في ذهني، وأتخيّل على كيفية البدء به مدّة غير قصيرة.

أرجو أن يكون الخط واضحا غير متعب. لم أطبع البحوث لأن الطبع يقوم به غيري، وهو يكلفني كثيرا من الدنانير. ولكنني مؤمن أنه أرضتك هذه البحوث فإني أكون سعيدا.

واسلم لأخيك يا أقدر الناس على البحث المتقن، واعذر أخاك فإن الشيخوخة ليست شيئا تسهل مقاومته.

وأرجو أن تكون سعيدا حيث أنت، رغم ندرة السعادة في الواقع، ولكن ما يطمئنني أنك دائما تظل عزيزا، تحترم مكانتك وتحترم العلم والله يوفقك. إحسان عباس.

كان إحسان عباس شديد الإعجاب بالمتنبي، كثير القراءة في ديوانه، وكنت أسأله عن عدم كتابته عنه بشكل موسع، كما فعل عن الشريف الرضي، وبدر شاكر السياب، وعبد الوهاب البياتي، على سبيل المثال. وكان يكتفي بالقول إن مجال القول في شاعرية المتنبي مازال واسعا، وإن أكثر ما كتب عنه شديد الصلة بشخصيته، أكثر من صلته بشعره. ولكنني كنت أرى أن إحسان عباس ينتمي إلى طبقة النقاد الذين لا يحبون أن يستمدوا قيمتهم من موضوع الدراسة، فيغطيّ على ضعف التحليل النقدي من خلال الاحتماء بشخصية المبدع. وأذكر أن إحسان عباس في آخر لقاء معه في منزله قال لي.. إنه عندما يقرأ بيتي المتنبي في رثاء شبيب يهتز من الأعماق:

برغم شبيب فارق السيف كفه
وكانا على العلات يصطحبان
كأن رقاب الناس قالت لسيفه
رفيقك قيسي وأنت يماني

وأحسب أن ذلك الحزن الشفيف الذي كان يستدرج الدموع من عيني الرجل الكبير، كان يتجلى في أن القلم فارقه رغما عنه في أيامه الأخيرة، وكان هذا القلم رفيق عمره، صاحبه في سنوات العمر كلها تأليفا وترجمة وتحقيقا.

ويصعب على القارئ المعاصر أن يحيط بالآفاق المتعددة التي ارتادها قلم إحسان عباس، فهي آفاق تجمع بين القديم والحديث، والعربي والغربي، فضلا عن توزعها على حقول معرفية شتى تجمع بين الشعر والرواية والنقد الأدبي والتاريخ والفقه والسيرة في عصور أدبية متعددة. لقد نهض هذا الرجل الفرد بما تعجز المؤسسات عن النهوض به. ولكنه بقي شأن العلماء الكبار، متواضعا، يطلب العلم دائما، ويرفض الجمود والوقوف عند نقطة بعينها. فكان مثالا حيا على رحابة صدر المفكر

وسماحته. غفر الله له...

آخر ما خطه الراحل الكبير إحسان عباس

تحولات المتنبي التخييلية

من نافلة القول أن يقال إن عالم الشاعر هو الخيال رغم أنه يعيش كغيره من الناس في الواقع. حتى المذهب الواقعي في الفن لا يكون واقعيا صرفا بل لابد أن يُمزج بشيء من الخيال. ولذلك كان وصف القرآن الكريم للشعراء غاية في الدقة حين وصفهم بأنهم ﴿فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ (٢٢٥) سورة الشعراء. هذا هو الحال لدى معظم الشعراء في كل عصرٍ، والفرق بين واحدهم والآخر أن أحدهم يتغلغل عميقا في تضاعيف الخيال والآخر لا يصل إلى تلك الأعماق.

وفي قصص الجن والغيلان والكائنات التي تنتمي إلى عوالم غريبة تتم التحولات لدى شخوص القصة في يسر وسهولة، ويتغير سياقها تغيرا جذريا. وما دام الخيال هو عالم المبدع، سواء أكان قاصا أم شاعرا فإن التحولات لديه لا تتعدى صورا مجازية، بعد أن كانت تنتمي إلى عالم الواقع والحقيقة. فإذا جاز أن تنتقل هذه النقطة من الحقيقة إلى المجاز، وجدنا لدى المتنبي تحولات تخييلية شبيهة بما قد يحدث في الأحلام من تحولات. وهذه بضعة نماذج من ذلك أردت بها شيئا من التفكه ولم أقصد أن تكون بحثا جادا. وهذه التحولات تعتمد على رحابة الخيال والبراعة في التصوير وطواعية اللغة.

(1)

الإنسان الحصان

حين غادر المتنبي مدينة حلب إلى مصر، ألمت به حمى قوية اضطرته أن يلجأ إلى طبيب، ولكن الطبيب لم يكن دقيقا في تشخيصه فقال للمتنبي: «أقدر أنك أكلت شيئا من الطعام والشراب كان هو سبب مرضك. إذ رأى الطبيب بأنه إنسان كغيره من الناس -في الحقيقة والشكل- فظن أن التخليط في الأكل هو الذي أمرضه. لكن المتنبي كان في نظر نفسه حصانا «أضر بجسمه طول الراحة والجمام». وأنه قد فارق عادته في الرياضة والتدريب، وربط رسنه إلى وتد، وكان المرس قصيرا لا يمكنه من أكل النباتات، ولا يقدم له العليق، وذلك كله عكس تشخيص الطبيب، فلو أنه

اكتشف السبب الفعلي لقال له إن المرض إنما نشأ عن عدم الأكل. على أنه حصان غير عادي، فإنه رغم انعدام الطعام لم يمرض صبره، وأنه رغم الحمى لم تُجر الحمى على عزمه. إن الإصابة بالحمى كانت حقيقة لأنه وصفها بدقة حين قال فيها:

أراقب وقتها في كل وقت
مراقبة المشوق المستهام
كأن الصبح يطردها فتجري
مدامعها بأربعة سجام
ويصدق وعدها والصدق شر
إذا ألقاك في الكرب العظام

فهذا الوصف يحدد أي نوع من الحمى هي، فالحمى في حال المتنبي ليست جزءا من التحولات التخييلية، وإنما كان يرمز بها إلى وضع من الضيق وخيبة الأمل وفقدان الصديق المواسي (وهو الطبيب في هذا الموقف). تسوية ظالمة حقا.

(2)

النجم الذي لا يلحقه عيب

عيوب الإنسان كثيرة قد يعجز المرء عن إحصائها، ولكن فيه عيبين لايد له فيهما وقد لا يستطيع أن يتخلص منهما. وهما الشيب والهرم، وحتى ينجو من هذين العيبين بتحول في بعض اللحظات إلى «ثريا» لا يلحقها هذان العيبان.

ما أبعد العيب والنقصان عن شرفي
أنا الثريا وذان الشيب والهرم

إنه مفرد كالثريا في سلامته من العيبين. على الرغم من أن الثريا مجموعة نجوم تحمل هذا الاسم، إنه مفرد لا لأنه يكره إقامة صلة بينه وبين الناس، وإنما لأنه لا يجد صديقا مؤانسا، وهو قد دفعه سوء حظه إلى بلاد لا أنيس بها:

شر البلاد بلاد لا أنيس بها
وشر ما يكسب الإنسان ما يصم
وشر ما قنصته راحتي قنص
شهب البزاة سواء فيه والرّخم

إن المتنبي لا يشكو فقدان الصديق المؤانس وحسب بل يشكو التسوية الظالمة بينه

وهو البازي القـوي الأشهب الذي لا يفـرق الناس بينه وبين طائر الرّخم إن يقع على الجيف.

(3)

«حصان يوبخ بني آدم»

في إحـدى رحلات المتـنبي زار الشاعـر شـعب بوان في بلاد فـارس، وسحـره الشعب وتمنى لو استطاع أن يطيل المكث فيه، ولكنه لم يفعل لأنه الفتى العربي الذي وجد نفسه غريب الوجـه واليد واللسان، ولذلك قرر الرحيل عن جنة في الأرض لا يتاح له رؤية مثلهـا، فمنح حصانه حقّ التعليق على هذا الموقف ومـا فيه من تعارض وكان مـوفقـا حين ترك الحديث لحـصانه، فـقد اسـتنكر الحصـان مفـارقة جنة كـهذه فتساءل الحصان «أعن هذا يسار إلى الطعان؟» ولم يلبث الحصان أن اكتشف السبب الوراثي، وهو أن آدم نفسـه أخطأ أو عصى فـفارق الجنة، وورث بنوه مـا تعلموه من أبيهم فأصبح ابتعادهم عن الجنات الجميلة عادة مألوفة لديهم:

أبـوكـم آدم سـن المعـــــــــــاصـي
وعـلمـكم مــــفـــــارقـــــة الجنـان

لقد وفق المتنبي حين ترك الكلام لحـصانه ذلك أنه أنقذ نفسـه من أن يقول «أبونا آدم سن المعـاصي.. الخ» ونفى عنه التناقض بين شـغفـه بالجـمال ورحـيله عن ذلك الجمال دون أن يتمتع به.

(4)

«نبوءة»

كان أبو العلاء المعري معجبا أشد الإعجاب بشعر المتنبي حتى إنه كثيرا ما حاول أن يبني القـصيدة بناء مـحكما -كـما يفعل المتنـبي- ولكن شخصـية المعـري كانت تختلف عن شخـصية المتنبي في عدم التكسب بالمدح وعدم المغـالاة في الفخر الذاتي وغير ذلك من الصفات، التـي لا يشتركان فيها، وهي كثيـرة. ولهذا الإعجاب سمى المعري شـرحه لديوان المتنبي «مـعجز أحـمد» لما أراد أنه يشرحـهُ أو يعلق على بعض قصائده. وكان المعري يشعر أن المتنبي عناه حين قال:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي

فلفظ الأعـمى -المعرفـة بأل- كانت تـوهم المعري أنه هو المقـصود بما جـاء في البيت. ولـم تكن هذه النبوءة من تحولات المتـنبي، لأن لفظة الأعمى تشير إلى كل من فـقد النظر، وإن فـقدان النظر لـم يحل بـين فاقـده ورؤية أدب المتنبي، ولكنها جـرى تحويلها على يد المعري الذي كان نظره إلى شعر المتنبي جديدا رغم فقدانه.

(5)

آس جبان ومبضع بطل

قد مـر بنا في أول تحول في هذا القول أن الطبـيب الذي حكم بأن مرض المتنبي نشأ عن تخليطه فـي الطعام والشراب كان طـبيبا جـاهلا. وحين فُصِدَ بدر بن عـمار كان الطبيب جبانا لأنّه تنازل عن بطولته للمبضع، فجار المبضع على المقصود، فالتقى على بدر اثنان:

عـــذر الملـومين فـــيك أنهـــمـــا
أسٍ جـــبـــانٌ ومـــبـــضعٌ بـطلُ

ولكن هذين الملومين لا يستحقان هاتين الصفتين، وذلك أن بدر بن عمار لـم يبق له إلا قليل من العـافية، فـجاءت العلل تجـتدي هذا القليل البـاقي من العافـية، وبدر سخي جواد لا يضن بما يسأله، فجاد بما تبقى لديه من العافية، فاضطربت الأمور التي كانت به مطمئنة:

كـــتـــيـــبـــة لـست ربَهـــا نَـفَلُ
وبـلدةٌ لـسـتَ حُلْـيَـــــهـــــا عَطـلُ

(6)

«رومنطيقي حزين يتحول إلى صخرة»

قد لا يختلف اثنان على أن المتنبي شاعر كلاسيكي جزل العبارة، متقن الصياغة، فخم الإيقاع، ولكنّه في بعض المواقف يغـدو امرءا رومنطيقيا حزينا، ويـفقد ما يكفّ عنه تسلط الحزن، ويمنحه بعض البـشاشة والسرور، والأبيات الآتية جـزء من قصيدة قالهـا في هجاء كافـور هجاء مقـذعاً. فحـزن المتنبي على نفسـه التي ألجأته إلى ذلك المضيق المعتم:

لم يتـــرك الدهر من قلـبي ومن كـبـــدي

شـــيـــئـــا تتـــيّـــمـــه عـين ولا جـــيــدُ

يا ســـاقـــيـيَّ أخـــمـــر في كـــؤوسكمـــا

أم في كــــؤوسكمـــا هـــمٌّ وتســـهـــيـــدُ

أصـــــخـــــرة أنا مــــالي لا تحــــركـني

هـذي المـدام ولا هذي الأغـــــــــاريـدُ

إذا طلبـت كـــميـت النفس صـــافـــيـــة

وجـــدتهـا وحـــبـــيب النفس مـــفـــقـــودُ

مـــاذا لقـــيت من الدنيـــا وأعـــجـــبـــه

أني بمـا أن باك مـنه مـــــحـــــســـــــودُ

فـهـذه الأبيات تـرسم صورة لشـاعـر رومنطيـقي أسـتـبد بـه الحزن لأنه فـقـد الإحساس بالجمال، وفقد الحبيب وتغير مذاق الخمر (وهي كناية). ويحس أنه أصبح صخرة لا تحركه الحوافز ولا تثير لديه الإحـساس بجمال الأشياء، وهكذا تحول شاعر الكلاسيكية إلى شاعـر من عالم آخر، وهو ناقم على نفسه التي أذلتـه ليتعامل بالمدح والهـجاء مع كـافور، وهو على ذلك مـحسـود على ما يجـده تافهـا، يكاد يبكي من تفاهته. ولـم يكن هذا التحول الوحيـد لدى التنبي من الكلاسيكية إلى الرومنطيـقية، بل هناك نماذج أخرى تشـير إلى مثل هذا التـحول، وهو تحول طبيـعي بسبب ظروف الحياة نفسها.

(7)

تحولات أســــد نبيل

ظهر عند بحـيرة طبرية أسـد ورد يصف المتنبي شدة زئيـره بأنه إذا زأر بلغ زئيره الفرات شمالا والنيل جنوبا -على سبـيل المبالغة-. ولكنه حين يصفه وصف رؤية لا وصف سماع، يرسم له صورة لم تعد هي صـورة أسد عادي. بل صورة لأسد جديد تحول عـما عرف به من شكل (بسـبب تجمعـه وتحفزه للوثوب) ومـعرفتـه بأنه يواجه شخصا لا يقاوم:

مـــا زال يجــــمع نفـــســـــه في زَوره

حـــتى حـــســبت العـــرَض منـه الطولا

ويدقُ بـالصــــدر الحــــجـــار كــــأنه

يبغي إلى ما في الحضيض سبيلا
وكأنَّ غرتهُ عينٌ فادَّنى
لا يبصر الخطب الجليل جليلا
أنف الكريم من الدنيّة تارك
في عينه العدد الكثير قليلا

هذا الوصف الدقيق في متابعة الحركات المرئية يشبه التصوير الفوتوغرافي. لكن هذا الأسد تحول بما لديه من أنفة وكرم نفس إلى أن يصبح فارسا يخشى العار، لأن العار عضاض «وليس بخائف من حتفه من خاف مما قيلا». لكن قوته للأسف خذلته فلجأ إلى التسليم بعد أن قبضت منيته يديه وعنقه، فكأن خصمه الإنساني وجده مقيدا بأغلال.

ليست هذه التحولات وقفا على المتنبي، بل هي حالات يتعرض لها أبطاله أيضا من إنسان ومن طلب مزيدا من هذه التحولات وجدها في شعره.

وأحبُّ أن أعيد تذكير القارئ بأن الوقوف عند هذه التحولات وما تنطوي عليه من صور، ليست دراسة نقدية، وإنما هي مجموعة خواطر عرضت لي. أحاول بها أن أذكر ببعض مواقف المتنبي بعد أن ابتعد عنا كثيرا في أدغال الشعر الحديث، وأن أتلمس في هذا الشعر مدى القدرة على تصوير حالات شديدة التباعد والتنوع.



الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر

(عبدالإله بلقزيز) ◆
مراجعة: تركي علي الربيعو

يتناول هذا الكتـاب مسألة رئيسـيـة لا تزال تشغل الفكر العـربي والإسلامي في جانبـيه النظـري والسياسي هـي : علاقة الديـني بالسيـاسي في وعي النخب الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، قد يلتبس الموقف على القارئ في سعيه إلى التمييز بين الحديث والمعاصرة، فـالمقصود بالحديث هو وعي النخبة الفكرية الإسـلامية عند جيل الإصلاحيين الإسـلاميين الأوائل، من خير الديـن باشا إلى رشيد رضا وحـتى حسن البنا، أما المعاصرة فهو يشمل رؤية الباحثين الإسلاميين المعاصرين من سيد قطب إلى الشيخ القـرضاوي في كتـابه عن «السيـاسة الشرعـية» (١٩٩٨) والذي يحاكي فـيه كتاب ابن تيمية الشهير عن «السياسة الشرعية».

أعود للقول، إن المؤلف يسـتهل بحثه بالتساؤل حول إشكاليـة الديني والسياسي في وعي النخب الإسلامية الحديثـة والمعاصرة : كيف تمثلها هذا الوعي؟ وكيف عبر عنها خـلال أزيد من قرن ونصف، أو صورة أدق، من «تخليـص الإبريز في تلخيص باريز» للطهطاوي إلى «السياسة الشرعية» للقرضاوي ١٩٩٨ ؟.

يقـر الباحث بعـمق الإشكالية في وعـي النخب الإسلامـية، لكنه يرى أن لهـذه

◆ عبدالإله بلقزيز: الدولة في الفكـر الإسلامي المعاصر. نشر مركز دراسات الوحـدة العربية. بيروت، ٢٠٠٢، ص٣٠٠. والمؤلف والمراجع من كتاب هذا العدد، وقد مرت ترجمةٌ لهما من قبل.

الإشكالية «أسباب: أولها هزيمة المسلمين أمام زحف أوروبا الظافر، وثانيها : تزايد الحاجة إلى فهم أسباب وعوامل تلك الهزيمة والتي ما تزال تقض مضجع الفكر العربي المعاصر ؟ من هنا فهو يتابع هذه الإشكالية عند من يسميهم بالأجيال الخمسة من المفكرين الإسلاميين الذين تصدوا للبحث في هذه المسألة السياسية من وجهة نظر إسلامية وفق تحقيب زمني لا وفق تحقيب بحثي . الجيل الأول ويمتد من الطهطاوي إلى محمد عبده مروراً بابن أبي الضياف، وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني، والثاني هو الجيل الإصلاحي المتأخر ويمثله الكواكبي ورشيد رضا ومحمد حسين النائيني، والجيل الثالث ويشمل عبد الحميد بن باديس وعلي عبدالرازق، وحسن البنا، وأبي الأعلى المودودي والندوي والخميني وصولاً إلى علال الفاسي والغزالي والهضيبي. أما الجيل الرابع فهو جيل سيد قطب ومحمد قطب والقرضاوي والسباعي ويمتد إلى عبد السلام ياسين. أما الجيل الخامس فهو جيل فتحي يكن وعبد السلام فرج وراشد الغنوشي وحسن الترابي وفهمي هويدي ومحمد عمارة......إلخ.

على الرغم من أن التحقيب السابق يثير الكثير من الإشكاليات الفكرية والمعرفية نظراً للتداخل بين الآراء والأفكار الذي يقطع مع التحقيب وهذا ما يقر به المؤلف، فثمة تباين واسع في رؤية الشيخ راشد الغنوشي للدولة الحديثة التي يجب أن تكون ديمقراطية وأن يكون فيها الحاكم خادم للأمة على حد تعبيره في كتابه «الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ١٩٩٣» والذي يقطع فيه مع الخطاب القطبي (نسبة إلى سيد قطب) كما يذكر في مقدمته، وبين خطاب عبد السلام فرج وحتى خطاب الشيخ القرضاوي وعبد السلام ياسين على سبيل المثال، فهو لا يمثل استثناء كما يحاول أن يقنعنا المؤلف، بل شاهد أيضاً على توجه جديد إن لم نقل على موجة إسلامية جديدة داخل المجال السياسي الإسلامي تنهض على الديمقراطية وعلى رؤية جديدة للدولة. أقول على الرغم من التحقيب السابق الذي يقول بمحطات وحقب في مسيرة هذا الفكر، إلا أنه ما يشفع لهذا التحقيب هو تأكيد المؤلف على وحدة الخطاب الإسلامي وهو هنا ينبه إلى أن التأكيد على وحدة الخطاب الإسلامي لا يعني استخدام هذه الوحدة ذريعة معرفية لجمع ما لا يجمع في جملة نقدية قطعية واحدة، وفي رأيي أن أهم ما يفعله بلقزيز هنا أنه يكسر رتابة التأريخ للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بانفتاحه على الفكر السياسي الشيعي وإرهاصاته في التحول من «ولاية الفقيه» إلى

«ولاية الأمة» التي كـان يقول بها المرحـوم الشيخ محمـد مهدي شـمس الدين. يقول بلقزيز في معرض تقويمه لإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي داخل الفكر السياسي الشيـعي : قد استرعى انتـباهنا، في معـرض تحليل الخطاب الفكري الشيعي المعـاصر حول الدولة، وخاصة منه النقدي المنفتح، المتحرر نسبياً من قيود «الإمامة» وـ تحديداً ـ من قيود «ولاية الفقيه»، أن هذا الخطاب أقـدم على مبادرات انفتاح هائل على التراث السني، وانتهل من موضوعاته الكثير» ص١٣.

يعالج المؤلف في كتابه، أربع إشكاليات، إشكاليـة الدولة الوطنية لدى الإصلاحية الإسلامية بجيليها السابق والمتأخر، وإشكالية دولة الخلافة، ثم إشكالية الدولة الإسلامية عند البنا والتيار الأخواني عموماً، وأخـيراً إشكالية الدولة الثيوقراطية من المودودي إلى قطب والخمـيني، وفي هذا السيـاق الذي يحكم كتابه، يقـوم بلقزيز بتـقسيم كـتابه إلى قسمين، القـسم الأول : من الدولة الوطنية إلى دولة الخلافة ويتكون من خمـسة فصول تبـدأ ب «دولة التنظيـمات» أو دولة العـقل والشـرع وتنتـهي بنقد نظـرية الخلافـة التي يتمـحور حولها الفـصل الخامس، أما القـسم الثاني المعنون : من الدولة الإسلامـية إلى الدولة الدينيـة فـيضم الفـصـول من السادس حـتى الثـاني عشـر والذي يحـمل عنواناً استنكارياً : هل هناك فكر إسلامي مـعاصر ؟ والعنوان مضمر كـما هو واضح بالاتهام خاصة إذا ما أخذنا بوجهة النظر التي يقودنا إليها تحليل بلقزيز في المقدمة من «أن تاريخ الفكر الإسلامي الحديث هو تاريخ تراجعي أو نكوصي»ص١٢.

يمكن القول إن جـيل الإصلاحية الإسـلامية المشـغول بهاجس التأخـر وبهاجس البحث عن أقوم المسالك في معرفة أحـوال الممالك بحسب خير الدين باشا التونسي العـثمـاني بامـتيـاز، أو«في تخليص الإبريز في تلخـيص باريز» للطهطاوي المصـري بامتـياز، بحسب بلقزيـز، والذي لـم يبد كبيـر عناية بالجوانب الفقـهية كمـا هو حال الجيل الذي سيليه،أنه كـان مهجوساً بالدفاع عن الدولة الوطنيـة، بصورة أدق، وكما أسلفنا، بكيف السـبيل إلى دولة حديثـة على غرار الدولة الحديثـة في الغرب، والتي هي في منظور الـطهطاوي والتـونسي ومن جـاء بعـدهم من أجـيـال، دولة العـدل، والعدل والشرع صنوان، لذلك فقد حـارب هذا الجيل الأول على عدة أصعدة، إقناع النخبـة الحاكمـة بضرورة الأخذ بالحـداثة وثانيها إقناع عـامة الناس بأن الحداثة كـما تمثلها الدولة الحديثة هي قـيمة كبيرة حتى لو جـاءت من القياس على حداثة الأجنبي المكروه على صعيد العامة، وثالثها السعي إلى ربط العدل بالشرع وسيكون هذا فاتحة

كما سنرى لنقد الاستبداد عند الجيل الثاني (الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده) وفي هذا السياق راح هذا الجيل يـركز على إصلاح الدولة العثمانية؛ يقـول بلقزيز : انتقل الخطاب الإصـــلاحي من «مـداهنة» «الخــلافـة» - مـداهنة اضطـرارية - تحت وطأة الشعـور بالحاجة إلى استـمرارها على علاتّهـا (فقط لأن ذلك هو السبيل إلى حـفاظ الوحدة الإسلامية وحماية دار الإسلام من الزحف الاسـتعماري إلى مطالبتها بإجراء إصلاحـات حقيـقيـة تمس المجال السيـاسي، ثم إلى نقدها نقـداً حاداً بعـد أن تبينت استحالة التـعويل عليها. وكان أول نتائج ذلك الانتقـال هو الانعطاف في النظر إليها من كونها خلافة إلى كونها دولة سلطانية) ص٥٨.

ما يلفت النظر هنا كـما يرى بلقزيز، أن هذه الموضـوعات والهواجس التي عـبر عنها الجيل الإصـلاحي السابق والمتأخر، قد فـرضت نفسها على مجال سـياسي آخر (المجـال الإيراني) وهنا يقف بلقـزيز عنـد ما يسـمـيـهـا ب «دولة المشـروطة أو دولة الدستور» في الفـقه السياسي الشيـعي الحديث عند الشيخ النائيني والذي لا يستـبعد تأثره بالكواكبي والذي يرى قي عمله«نـظراً تأسيسياً جديداً» ص٦٨ كـما عبرت عن ذلك رسالته الشهيرة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» والتي «يقدم فيها مرافعة قوية عن سلطة شرعيـة تتفلت من عقال الانتـظار، وترفض أن تمتع السلطان الجائر بالشرعيـة الدينية عبر صيغة الإذن الشرعي له بتولي أمور السياسة العامة» ص٦٧-٦٨.

بين ضرورة الدولة الحـديثة، دولة العدل والعمـران الذي لا يمكن له أن يقوم إلا بإقصاء الاستـبداد كما انتهى إلى ذلك الجيل الإصلاحي (من الأفـغاني إلى النايئيني) الذين اعتـبروا أن مقاومـة الاستبـداد هي واجب شرعي، لإنقاذ عـقيدة التوحـيد من الشرك، والأمة من بطش السلطان الجائر، حملت بداية القـرن العشرين توجهاً جديداً مثله الـشيخ رشيـد رضا في دعـوته إلى الخلافة، فـعل مسـار تاريخي طويل، منذ أن اغتصب الخلافة ملك عضوض كما يقول المأثور الإسلامي، ظلت طوبى الخلافة كما يقول العروي الذي يعتـمد عليه بلقزيز، تراود المخيال الفقـهي والسياسي الإسلامي، مضافـاً إليها«طوبى الإمامـة الشرعية»التي أفـرزها واقع الدولة السلطانية،وبين طوبى الخلافـة (المثال) وطوبى الإمـامة الشرعـية (الواقع) راح الشـيـخ محمـد رشيـد رضا يمارس هروباً من الواقع باتجـاه المثال، فلم يسـتطع أن يدرك مع بداية القرن العـشرين ومع إلغاء الخـلافة العثمانيـة ١٩٢٤ الفجوة الهائـلة الفاصلة بين منطق الدولة، وبين منطق الخلافة، ولـذلك فقد ظل خطابه طوباوياً كمـا يصفه بلقزيز، يسـبح فوق عالم

عربي وإسلامي منقسم ومستعمر ومذرور إلى دويلات تجعل من إمكانية اللجوء إلى الحل الشرعي = الخلافة، فعلاً أقرب إلى سياسة الهروب إلى الأمام منه إلى أي شيء آخر على حد وصف بلقزيز ص١٠٧. وفي هذا السياق جاء من يرد على طوبى الخلافة، وأقصد الشيخ علي عبد الرزاق هذا الأزهري المتمرد بحسب بلقزيز في كتابه الذائع الصيت «الإسلام وأصول الحكم، ١٩٢٥» والذي يمثل من وجهة نظرنا نقطة نظامية إن جاز القول، لا يمكن لأي باحث في إشكالية الدين والدولة إلا العودة إليه، فقد بين عبد الرزاق أن لا علاقة للخلافة في شيء بالإسلام وبالوجود الشرعي، ومن هنا فقد سعى بكل ما يملك إلى فك الارتباط بين الخلافة والإسلام، وأنه على المسلمين أن يهتدوا بأصول جديدة للحكم ذات طابع مدني وسياسي وهو ما أهاج عليه الشيوخ التقليديين في الأزهر. والسؤال الذي يطرحه بلقزيز هنا : هل كان الشيخ علي عبد الرزاق وحده في الصورة ؟ أم أن هناك شيوخ آخرون ؟ ومن وجهة نظره أن هناك شيوخ آخرون ودليله على ذلك الشيخ عبد الحميد بن باديس هذا الصوت القادم من الجزائر البعيدة والذي سيشد على يد الشيخ عبد الرزاق إعجاباً وتقريضاً لأطروحته مشاطراً إياه رأيه النقدي في الخلافة وداعياً إلى فصل السياسي عن الديني والذي فرضته ضرورات وطنية أيضاً، فقد كان ابن باديس مسكوناً بهاجس كف يد المستعمر الفرنسي عن المؤسسات الدينية والثقافية بحجة قطع الطريق على العلماء المسلمين الذين يتدخلون بالسياسة ص ١١٩، وما يستنتجه بلقزيز : إن مقالتي عبد الرزاق وابن باديس في نقد الخلافة تمثلان محاولة صعبة ـ ولكن جريئة ـ للعودة بالمسألة السياسية إلى رحاب الفكرة الإصلاحية التي انقلب عليها الشيخ رشيد رضا ص ١٢١ ولكن العودة إلى رحاب الفكرة الإصلاحية لم تتم كما يرى بلقزيز فقد خسر تيار نقد الخلافة معركته، وكسب رشيد رضا ـ على طوباوياته وخسارته الخلافة ـ «جيلاً جديداً لأسباب سنراها لاحقاً».

القسم الثاني
من الدولة الإسلامية إلى الدولة الدينية

في كتابه «المشروع النهضوي العربي، ١٩٩٦» رأى محمد عابد الجابري أن الأفغاني هو المنتج الأيديولوجي للتيار الراديكالي الإسلامي في نقده للسلطة السياسية القائمة لأنه من أوائل الإصلاحيين الذي ماهى وطابق بين الدين والسياسة،

ولكن بلقزيز يلح على أن رشـيد رضا هو المنتج الإيديولوجي للتصـورات الغلية عن الدولة والسلطة وفي المجـالين العربي والإسـلامي، وهو في هذا المجـال يبدي حـجة وجيهـة، فقد خسر التيـاران، تيار نقد الخلافة، وتيار الدعـوة إلى الخلافة، الأول تحت سطوة المؤسسـة التقليدية الدينية (الأزهر) التي تصـدت بعنف لاجتهادات عـلي عبد الرزاق، والثـاني تحت سطوة الواقع الجـديد الذي يهـدد العـالم الإسـلامي بمزيد من التشـرذم، ولكن مع فارق في الخسارة، فـلا يمكن مقارنة خـسارة الشيخ رشيـد رضا بخسـارة التيـار الناقد للخـلافة الذي مثله الـشيخ عبـد الرزاق، ذلك أن رشيـد رضا كسب ـ على الأقل ـ جيلاً جديداً من المثقفين الإسلاميين تتلمذوا على موضوعته في المسألة السياسيـة ليذهبوا بها بعيداً : بالتكييف والتـحوير، كي تنجب إشكالية جديدة هي إشكالية الدولة الإسـلامية، لن تلبث هي الأخرى، أن، تتـحول إلى رحم لإنجاب تصورات مغالية للدولة والسلطة شارفت الفكرة الثيوقراطية» ص ١٢٢.

إلى هذه التـصـورات التي تزداد وتيـرة غلوها شـيـئاً فـشـيـئاً، يتـجـه بلقـزيز إلى مفـهوم«الـدولة الإسلامـية» الذي جـاء به حسن البنا المؤسس الـعام لجـماعـة الأخوان المسلمين، والذي كان تلميذاً غير مباشر للشيخ رشيد رضا، فالبنا كان من أول المفكرين الإسلاميين السنة المعاصرين الذي جعل من السلطة في الإسلام مـسألة عقدية لا فقهية، وأنها من الأصول لا الفروع، وبذلـك أسبغ كما يقول بلقزيز طابعاً قـدسياً على الدولة يتجاوز علاقة الوصل بين الديني والسـياسي التي دافع عنها البعض، وبذلك نقل المسألة السيـاسية من مجال الـفقه العام، والفـقه السياسي إلى علم الكلام. وبذلك فـتح الباب كمـا يقول بلقـزيز إلى «نظرية أصـولية» في السـياسة والدولة، تـقطع مع مفـهوم دولة الخلافة التي دافع عنها الشـيخ رشيد رضا ، وراح يجسر الفجوة مع النظرية الـشيعية في الإمامة لتعيد إنتاجها بمفردات سـياسية جديدة. من هنا فلم يعد هناك من معنى للتساؤل : هل أن إقامة الدولة من أصول الإسـلام ؟ وهل معنى ذلك أن الدولة في الإسلام دولة دينية ؟ واللذان سبق أن خاض غمارها شيوخ الأزهر وغيرهما.

كان البحث عن أصول جديدة للحكم كـما أراد الشيخ علي عبد الرزاق، يفتح الباب عـلى مصراعـيه للفـصل بين الديني والسـياسي، بين الدين والدولة، وبالتـالي إرساء القـواعد لمجال سيـاسي جديد للدولة العلمـانية،و لكن المسار الجـديد للشيخ حـسن البنا، الذي جعل من السلـطة شأناً عـقدياً، فـتح الباب على مـصراعـيه لنقـد إيديولوجي للدولة العلمانيـة الذي يدور من حولها الفصل السـابع، والذي يعود في

جذوره إلى جمـال الدين الأفغاني في رده على الدهريين،ويعرب عن نـفسه في تلك الضـجة التي أثارها كـتـاب علي عبـد الرزاق والذي مـهد فـيـه القاع لبـذور الفكرة العلمانيـة. والتي تفصح عن نفسهـا جيداً، في خطابات المثقفـين العرب الذين راحوا في الربع الثاني من القرن العـشرين يفصحون عن دعوة علنيـة للدولة العلمانية وعن تعلق شديد بالحداثة الـغربية والذي تزامن مع هجوم على الإسلام (سـلامة موسى)، فـقـد اعـتبـرت العلمـانيـة فلسـفـة خـاصـة بالغـرب، وأنهـا تجافـي نظام الحكم في الإسلام،وأنها تمثل غزوا ثقافيا، وتقطع مع المساعي الحثيثة الداعية إلى تطبيق الشريعة والتي كانت مـوضع خلاف حـتى داخل الإسلاميـين أنفسهم. وهذا مـا يضعنا كـما يقول بلقـزيز وجهـاً لوجه أمام مـسألة كيـفية ممارسـة السيـاسة في الدولة الإسلامـية بصورة أدق، أمـام مسـألة الشورى وصـلاتها الدلاليـة في الوعي الإسلامي المعـاصر بمفهوم الديمقراطية وعلاقات القـربى بينهما في الوعي الإسلامي وهي موضع البحث في الفصل الثامن الذي يوجهه السؤال كيف أخفق المسلمون في تحقيق نظام الشورى وكـيف قــادهم ذلك إلى الانطلاق مـن قـاعـدة فكريـة راسـخـة إلى الحـــديث عن الديمقراطيـة كما فـعل الغنوشي والشيخ عـبد السلام ياسين، فـقد اعتـبرها الغنوشي أفـضل آلية أو جـهـاز للحكم يمكن المواطنين باسـتعـمـاله، من ممارسات الحـريات الأساسية ومنها الحـريات الأساسية، لكن الغنوشي كما يقول بلقـزيز مثله مثل معظم الإسلاميين المجتهدين يفرض عليه موقعـه كمسلم، أن يترك مسافة بينه وبين موضوع الديمقراطيـة مخافة أن يأخـذه الانبهار به ص١٧٩، ويفـرض عليه كما يفـعل الشيخ ياسين أن يأخذ بيسراه مما يعطيه للديمقراطية بيمناه ص١٨٥.

يقول بلقزيز إن أبرز مظاهر بناء صلة جوار وقرابة بين الديمقراطية والشورى هو رد الأولى إلى الثانية كما فعل الشـيخ القرضاوي لكن بلقزيز يرى أن كل محاولات جسر الفـجوة بين الشورى والديمقراطية كـانت ضرباً من المستحيـل الذي يشبه تربيع الدوائر والقـول له. إذ العـلاقة بين الشـورى والديمقـراطية عـلاقـة تجاف، وإذا كـان الخطاب الإسلامـي قد عجـز عن التوليف بينهـما على صـعيد الخطـاب، فإن الواقع اللاحق، يشهد على أن الفصل بينهـما قد أخذ بلباب كثير من الإسـلاميين، فالفصل بينهما يحمل معنى واحداً، إسقاط مبدأ الشورى نفسه من أولويات السياسة والسلطة من خلال فك ارتباطه بمعنى الديمقراطية. والهدف ؟ كـما يقول بلقزيز التشريع لدولة دينية لا ضـابط لها والتي تدور من حـولها الفـصول اللاحقـة للكتاب، حـيث يعرج

بلقزيز الذي يقيم فروقاً اعتمـاداً على طارق البشري، بين حسن البنا وسيد قطب هي الفارق بـين السلام والحرب، إلى مـفهـوم «الحاكـمية» التـي صارت عند سيـد قطب جـوهر القـول والمفتـاح النظري فـي مسـألة الدولة والنظـام السيـاسي في الإسـلام، والمستوردة بالكامل من الإسلام الهندي الباكستاني (الندوي والمودودي) وهي مسألة يقف عندها أغلب الباحثين في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة، والتي سيقدر لها أي الحاكمية أن تـكون معلماً من «معالم في طريق» صعود الحاكـمية إلى سدة الوعي السـياسي الإسـلامي وصيـرورتهـا حاكـمة له، ويضـيف بلقـزيز «و في طريق التيـه الفكري الجديد الذي ذهل فيه أصحابه عن موضوعة الدولة الإسلامية فشارفوا القول إن لم يقولوا بالدولة الثيوقراطية».

من وجهـة نظر بلقزيز أنه إذا كان الخطاب الإسـلامي الصحوي السني قـد قاده الطريق إلى فكرة الحاكمية، فإن لهذه ردائف، وأشباها ونظائر، في الخطاب الإسلامي الشيـعي ومن أهم تلك الردائف جميـعاً : فكرة «ولاية الفقـيه» التي يعالجهـا الفصل العاشر من الكتاب والذي يلمس فيه المؤلف خـطاً نكوصياً وتراجعياً عن فكرة الدولة الدستورية كما نظّر لها الشيخ النائيني باتجاه فكرة الإمامة.

إلى سياق التـراجع هذا يتجه المؤلف بتحليلاته ليـقودنا إلى النتيجة التاليـة «فقد ورثت نظرية ولاية الفقيه نظرية الإمامة في إقـامة التماهي بين النبي والإمام المعصوم. لكنها أضافت عليها تماهياً جديداً بين الفقيه المجتهد الجامع للشرائط (وهـم كثر) وبين النبي والإسلام. فرفعت دولة الفقهاء والحكـومة الإسلامية بموجب ذلك التماهي إلى مرتبة من القـداسة هي سمة كل دولة دينية لا تكون الأمـة مرجعها بل الفـقيه النائب عن الإمام والنبي، ولا تكون فـيها الولاية للشعب على نفـسه، بل للفقيـه على الأمة، ولا يمكن إلا أن تكون دولة دينية، مثل شقيقتها دولة الحاكمية» ص٢٣٢.

يتمـحور الفصل الحـادي عشر حـول نظرية «الحق الإلهي» بصورة أدق حـول نقد السلطة الدينية، أي في نقد الحاكمية ثم نقد ولاية الفقيه، فيورد بشأن الأولى كل حجج الإسلامـيين ضد فكرة الحاكـمية، من مـحمد عـمارة إلى رضوان السـيد والعشـماوي ويثبت تهماً ووجـهات نظر قديمة بأنها أشتقـاق غير صحيح لمقولة قديمة رفـعهاالخوارج وأنها تقطع مع أي صـورة من صور التواصـل مع مفاهيم الدول ولا تسـاهم إلا بإعادة انتاج الدولة الثيـوقراطية المعادية للدولة والديمقراطية، أمـا فيما يتعلق بولاية الفقـيه فهو يرى أنه من الطبيعي أن تكون مرفوضة من السنة لأن جـوهرها يقوم على عصمة الإمام

وهنا يفعل بلقـزيز أيضاً ما فعله مع مـقولة الحاكميـة فهو يورد معظم الاجـتهادات التي تقطع معها التي قال بها الشيعة والسنة وكذلك مفكرون معاصرون لينتهي إلى القول أن ولاية الفقـيه توصد الأبواب تماماً وتصادر ولاية الأمة التي تحدث عـنها الشيخ محـمد مهدي شمس الدين، لتكون حكراً على الفقهاء فالولي الفقيه حاضر، وسيطول حضوره ما طالت غيـبة الإمام الغائب ! وعليـه، لم يسع الأمة إلا أن تحصل على حـقها في هذه الولاية التي باتت - حتى إشعار آخر - ولاية فقهاء ! ص٢٥٦.

هل هناك فكر إسلامي معاصر ؟

كما أسلفت، فـالفصل الأخير من الكتاب يعنون بـسؤال استنكاري : هل هناك فكر إسلامي معاصر والجواب في هذه الحـالة هو : لا يوجد فكر إسلامي معاصر ؟! وهو هنا يشيـر إلى تيار الصحـوة الإسلاميـة المعاصرة الذي يقطع مع تيـار الإصلاح الإسلامي في وجهي القديم والمتأخر.

إن بلقزيز يزكي تيار الإصلاحية الإسلامـية الذي أنتج فكراً سياسياً ومنظومة من المعارف حول الـدولة والسلطة السياسيـة، أما تيار الصحـوة الإسلامية المعـاصرة فلا فكر ولاهم يحزنون. فقد عجز هذا التـيار وعلى مدى ثلاثة أرباع القرن عن انتاج أي قيـمة فـكرية في أي من المجالات السـابقة والموجـود يمكن إدراجه فـي عداد (الأدب السياسي الحركي)، والذي لا يزيد عن كونه كمـا يرى بلقزيز «صراخاً إيديولوجياً = دعوياً وزعيـقاً شعاراتياً مـبتذلاً، ينتقل من الدفـاع عن الأمة والجماعة والمسـتقبل إلى الدفاع عن الحزب والميليشـيا... والماضي» ص٢٧٤ والذي لا يمكنه إلا أن يصدر عن جهلة حيث يعيب بلقزيز عليهم غياب الباحثين والمفكرين والباحثين.

في رأيي أن بلقزيز في تقويمه للحركة الصحوية الإسلامية لا يساهم إلا في انتاج الأفكار المتـشابهة والإيديـولوجيات التي عـهدناها في الخـطاب العربي المعـاصر في تقويمه للحـركات الإسلامـية والذي يقوم عـلى نفي الآخر واتهامـه وشتمـه،وهذا ما نلحظه في خطابات أغلب المفكرين العرب التي تغلب عليها إرادة الأيديولوجيا على حسـاب إرادة المعرفة في تقويمـها لتيار الإسـلام السياسي مع أن المطلوب هو إفـساح المجال أمام إرادة المعرفة لانتاج تحليلات ومعرفة أسباب نزول.

في الختام يمكن القول إن كتاب بلقـزيز في تأكيده على وحدة الخطاب الإسلامي وفي تقويمه لمساره إنما يشكل إضافة هامة للمكتبة العربية ومن هنا أهميته.



تراث العرب السياسي

مراجعة فيصل الحفيان ◆

يتضمن كتاب «تراث العرب السياسي» مجموع أعمال الندوة التي أقامها معهد المخطوطات، بالجامعة العربية، بهذا العنوان يومي ٢٩ و٣٠ ديسمبر ٢٠٠١. وقد وقعت الندوة في سبع جلسات، انصبت الجلسة الأولى على إيضاح الغرض من الندوة (د. أحمد يوسف أحمد مدير معهد المخطوطات)، وعلى بيان فكرة الندوة (د. فيصل الحفيان نائب مدير معهد المخطوطات). أما الجلسة السابعة والأخيرة فكان فيها التقرير الختامي والتوصيات (د. فيصل الحضيان).

في الجلسة الثانية بعنوان: «السياسة في التراث، اتجاهاتها ومفهومها»، حاضر كل من الدكتور رضوان السيد، أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، وجاء بحثه بعنوان الحضور التراثي في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر. وحاضر د.فيصل الحضيان، وكان بحثه بعنوان: «مفهوم السياسة عند العرب: مقاربات أولى».

حدد د. رضوان السيد معنى التراث السياسي في مطلع محاضرته بأنه المؤلفات

◆ تراث العرب السياسي. تنسيق وتحرير د. فيصل الحضيان. ندوة قضايا المخطوطات (٥) و ٣٠ ديسمبر ٢٠٠١م. معهد المخطوطات العربية. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. القاهرة ٢٠٠٢، ٢٨٨ ص. والدكتور فيصل الحفيان باحص من سورية.

والرسائل المكتوبة على سبيل الاستقلال أو التضمين والمتصلة بالتفكير في الدولة والنظام السياسي، وما يتعلق بهما من مؤسسات وآليات. وذكر أن استعمال التراث السياسي الإسلامي في الأزمنة الحديثة تركزت المسلمين بمرحلتين: مرحلة الاقتباس والاستلهام، ومرحلة الاستعمال بطريقة أيديولوجية أو باعتباره نظاما كاملا متكاملا. وقد ذكر الباحث من أمثلة الاقتباس الأقدم لجوء الطهطاوي (١٨٠١- ١٨٧٣م) إلى اقتباس أكثر كتاب الطرسوسي الحنفي (- ٧٥٨هـ) بعنوان: تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك. كما ذكر من أمثلة الإستلهام، رجوع خير الدين التونسي (-١٨٨٩م) إلى ابن خلدون (- ٨٠٨هـ) في الغير بوضع مقدمة لكتابه «أقوم المالك في معرفة أحوال المالك» تشبه في فلسفتها وتركيبها مقدمة ابن خلدون - كما أخذ أو استلهم من المالكية وابن قيم الجوزية (-٧٥١هـ) فكرة المصالح. وهناك أنواع أخرى من الاستلهام والتحويل والتأويل لكتب التراث السياسي ذكرها الكاتب، ومنها ما فعله الشيخ حسين المرصفي (-١٨٩٠م) مع كتب أدب السمر والمعاجم القديمة وكتب الأدب، وما قام به رفيق العظم (-١٩٢٥م) من عودة لكتب التاريخ الإسلامي، ولمقدمة ابن خلدون، مع تسمية مصطلح العمران عند ابن خلدون: مدنية، وتسمية مصطلح العصبية: التكافل. والتفرقة بين الاجتماع البشري الأوروبي، والاجتماع البشري الإسلامي، على أساس من هذين المصطلحين.

ويصل الكاتب رضوان السيد إلى المرحلة الثانية من مرحلتي العودة للتراث السياسي لدى المسلمين المحدثين والمعاصرين، فيتحدث أولا عن ظهور الفكر الإسلامي المعاصر باعتباره فكرا إحيائيا، يملك منظومة أيديولوجية متكاملة. ولذلك يتم بطابع عقائدي، ويميل للرجوع للقرآن والسنة على سبيل التأصيل ولهذا فإنه رغم كثرة الرجوع للماوردي وابن تيمية في هذه المرحلة؛ فقد كان ذلك رمزيا ولتثبيت المرجعية، وليس من أجل الاقتباس المجرد أو الإفادة في استحداث تأويلات أو أطروحات جديدة. ويتحدث الكاتب في مرحلة ثالثة أو معاصرة غير أيديولوجية، لجأ فيها المؤلفون المسلمون إلى كتب التراث السياسي بطرائق أكاديمية باعتبارها من كتب الفقةالدستوري. ويختم الكاتب بحثه بالتطرق إلى الاهتمام بكتب الفلاسفة المسلمين في السياسة (الفارابي على الخصوص).

وقد كانت هناك تعليقات شتى على بحث د.السيد، وما وافقه كثيرون من الحاضرين على تقسيماته، لكنهم أجمعوا على جدّة البحث، وضرورة متابعته.

ودرس د. فيصل الحضيان في بحثه عن «مفهوم السياسة عند العرب» المعنى اللغوي للكلمة، وأثبت أنها عربية في وجه من قال إنها مغولية أو فارسية. ورجح أن تكون قد تحولت إلى مصطلح معروف في القرن الثالث الهجري لكثرة ظهورها في عناوين كتب ذكرها ابن النديم في الفهرست. ومعناها الرئيسيان آنذاك هما: القيام على الشيء بما يصلحه، والأصل والطبع والخلق والسجية. وقد قام الكاتب في القسم الثاني من بحثه باستعراض مفهوم وموقع «علم السياسة» في موسوعات العلوم وكتبها منذ الفارابي وإلى طاش كبري زاده. وخلاصة ما توصل إلية أن السياسة اعتبرت أقسام الحكمة العملية وهي: الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة.

وقد لاحظ المعلقون على بحث د. الحفيان أنه لم يتعرض لمفهوم السياسة الشرعية بطريقة كافية، لكنهم أثنوا على استقصائه ووضوحه.

وحاضر في الجلسة الثالثة للندوة الأستاذ عصام الشنطي (تراث العرب السياسي في المشرق: قمم وتحولات)، والأستاذ المعروف في الأندلسيات الدكتور محمود علي مكي (التراث السياسي في المغرب والأندلس: قمم وتحولات).

درس الأستاذ الشنطي القمم والتحولات في التراث السياسي بالمشرق الإسلامي، فذكر ابن المقفع، وكتبه: الأدب الكبير، والدرة اليتيمة، ورسالة الصحابة، وكليلة ودمنة. واعتبر رسالة الصحابة، وكليلة ودمنة، أهم كتب ابن المقفع في السياسة، ورجح أن يكونا سبب قتله. ثم ذكر ابن قتيبة وكتابه عيون الأخبار، باعتباره يتضمن بابا طويلا في السلطان. وجاء الماوردي ثالثا فذكر أربعة من كتبه في السياسة وهي: قوانين الوزارة، ولتسهيل النظر، ونصيحة الملوك، والأحكام السلطانية. وقدم الكاتب هنا وصفا مفيدا لمحتويات الكتب مع التركيز على قوانين الوزارة والأحكام السلطانية. وتلا ذلك ذكر للغزالي في التبر المسبوك، وإحياء علوم الدين، وفضائح الباطنية، وسر العالم وكشف ما في الدارين. ورأى أن كتابات الغزالي يغلب عليها في المجال السياسي الطابع الوعظي. ثم ذكر الطرطوشي صاحب «سراج الملوك»، وقال إنه متأثر فيما يبدو بسياسة تامة لنظام الملك وزير السلاجقة المقتول عام ٨٤٠هـ؛ وبكتاب الغزالي: التبر المسبوك. وبعد أن تطرق لابن الطقطقي (الفخري)، وابن تيمية (السياسة الشرعية)، حطت به الرحال عند ابن خلدون، فأطال في عرض المضامين السياسية لمقدمته.

أما قمم التراث السياسي في المغرب والأندلس، فقد عرض لها الدكتور محمود علي مكي في بحثه، فأرخ أولا وبإيجاز لظهور الممالك وتطورها في المغرب والأندلس، ثم ذكر أن المغاربة والأندلسيين تأثروا في رسائلهم السياسية الأولى بابن المقفع وابن قتيبة (من مثل ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد). وكانت للأندلسيين ابن حزم وابن حيان إسهامات بارزة في الفكر السياسي. بيد أن أقدم مغربي كتب في السياسة هو محمد بن الحسن المرادي صاحب «الإشارة إلى أدب الإمارة»، والذي يقال إنه كتبه لمؤسس دولة المرابطين. ويقول د. مكي إنه -بخلاف ابن حزم وابن حيان- لم يهتم بنظرية الخلافة؛ بل قسم كتابه إلى ثلاثين بابا من أبواب السياسة العملية. وفي أواخر القرن الخامس وأوائل السادس (الهجري) ظهر الطرطوشي (صاحب سراج الملوك)، وأبو بكر ابن العربي الإشبلي. وقد سبق للأستاذ الشنطي أن اعتبر الطرطوشي مشرقيا لهجرته إلى الإسكندرية، ونشره كتابه فيها. ويعتبر د.مكي ابن العربي كاتبا في السياسة لماورد عن الخلافة ونظام الحكم في كتبه: العواصم وأحكام القرآن، وشرح سنن الترمذي، ثم اهتم د.مكي بعرض فكر ابن رشد السياسي في تلخيصه لكتاب سبب الخطابة لأرسطو، وفي بداية المجتهد، ولكن على الخصوص شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون، والذي ترد فيه آراء خاصة له.

ويلاحظ د. مكي تراجعا في الفكر والحياة السياسية في الأندلس والمغرب طوال قرن لكن الازدهار يعد مع لسان الدين ابن الخطيب وكتبه ورسائله الكثيرة في السياسة والفكر السياسي، ومن معاصرين ابن الخطيب أبو القاسم ابن رضوان صاحب، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، والسلطان أبو حمو الزياني صاحب: واسطة السلوك في سياسة الملوك. ويأتي بعد هؤلاء وإن يكن قريبا على عصرهم كل من ابن هذيل صاحب: لمن الأدب والسياسة، وزين الخشب والرياسة، وابن سماك صاحب: الزهرات المنشورة في نكت الأخبار المأثورة، وابن خلدون صاحب العبر والمقدمة المشهورة. ومع أن القرن التاسع الهجري كان قرن اضطراب وزوال بالأندلس، فقد ظهر فيه ابن عاصم صاحب: تحفة الحكام، وجنة الرضا بما قدر الله وقضى ثم ابن الأزرق صاحب: «بدائع السلك في طبائع الملك» الذي لخص فيه مقدمة ابن خلدون، وأضاف إليها ما رآه وعرفه.

وكانت الجلسة الرابعة بعنوان: التراث السياسي، الأصول والمصادر. وقد حاضر فيها الدكتور يوسف زيدان (التراث السياسي: الأصول والمصادر)، و د. سعيد

مـغاوري (التـراث السيـاسـي في الوثائق). وقـد عاد الـدكتـور زيدان فدرس مـعنى السـياسـة في اللغـة والمفـهوم، ورد علـى د. محـمـد عمـارة الذي اسـتنتج من نص للمقريزي أن مفرد «سياسة» مغولي! أما الأصول فيعتبر د. زيدان الفارابي أولها، وله في نظره ستـة كتب في السيـاسة، يمضي الكاتب إلى عـرضها، وشـرح رؤية الفارابي لعلم السياسة، ولـتركيب المجتمعات والمدن وأنظمـة الحكم. أما المؤلف الثاني عند د. زيدان فهـو ابن سينا، وهو يذكر له رسالة في السـياسة، ثم يعرضـها بإسهاب، مـبينا تميزه على الـفارابي في بعض النواحي. وبعـد هذين يوجز الكاتب في ذكـر المؤلفات السيـاسية، لينصرف بعـدها وتحت عنوان الأصول والمصادر، إلى ذكر مـصادر النص السيـاسي. وهي عنده أولا: النص الديني، والتراث الأجنبي. وهو يذكـر أمثلة كثـيرة لهذا وذاك.

ويبدأ د. مـغاوري بحثـه بتصريف (الوثيقـة)، ثم يعتبـر (العهدة العـمرية) أولى الوثائق السـياسيـة، ثم ما يلبث أن ينصـرف إلى الوثائق التي وجدت علـى البرديات بمصـر من مثـل رسالة قـرة بن شـريك، حول عطـاء الجند، ورسالة الوالـي العبـاسي موسى ابن كـعب. وهناك أنواع أخرى عن الوثائـق، يذكر الكاتب نماذج منهـا وأمثلة عليها، مما يتضمن نصا سياسيـا أو غرضا سياسيا، ومن ذلك وثائق ديرسانت كاترين، حول معاملات الدير بسيناء مع سلاطين المماليك.

وفي الجلستين الخـامسة والـسادسة حـاضر كل من د. كمـال عرفات نبـهان من «الببليوغرافـيها في تراثنا السياسي»، ود. رضوان السيـد عن مدارس الفكر السياسي الإسلامي واتجاهاته. وقد ذكر د. نبهان نماذج وأمثلة لأهميـة التحقيب والببليوغرافيا، إذ إنها تبين أثر السابق في اللاحق وتطورات الفكر وخطواته.

أمـا د. رضوان السـيد فـقـد قسم الفكر السـيـاسي الإسلامي القـديم إلى أربع مدارس أو اتجـاهات رئيـسية: مـدرسة الفـلاسفـة المسلمين، وإشكاليـتهـا الأساسـية السيـاسة العـقلية أو الحكمة الـعملية التي تصلـح بها أمور الدولة، ويبلـغ بها الناس السعادة، ومدرسـة الفقهاء الأحكام السلطانية والسيـاسة الشرعية، وإشكاليتـها إقامة نظام للحكم يتم مـشروعية مـن الشريعة الإسلامـية، ونموذجه: الخـلافة الإسلامـية- ومـدرسة نصـائح الملوك أو مرايـا الأمراء، وقـد كتب المسلمـون في نطاقـها كـثيـرا. وإشكاليـتهـا سلطة الأميـر أو الملك من طريق مراعـاة المصالح والـتوازن- ومـدرسة المتكلمين، وإشكاليـتهـا إقامـة سلطة عقـائدية؛ وهي تلحق السـياسة بـالعقيـدة لدى

الشيـعة، ولدى السنة إلـى حد ما. وقـد ذكر المحـاضر أمـثلة ومصادر ورسـائل لكل مدرسة أو اتجاه. وخلص إلى أن هذا البحث أولى، ولا بد من متابعته ونقده.

جاء في التوصيات إنه لابد من الاهتمام بمخطوطات الفكر الإسلامي، كما لابد من القيام بمحاولات جديدة لكتابة تاريخ للفكر السياسي الإسلامي. وقد كانت ندوة جـادة حضـرها كبـار الأساتذة العـرب في التـاريخ والعلوم السيـاسيـة. لكن دوران الأبحاث على المشهورين، يشير إلى ضرورة الاهتمام فـعلا بالتراث السياسي اكتشافا وتصنيفا ودراسة.



مناقشة آراء برتراند بادي
الدولة والحداثة في الغرب والبلاد الإسلامية

شمس الدين الكيلاني ◆

١ ـ ملاحظات منهجية:

ينطلق (بادي) من الاعتراف بالأزمة، التي تعانيها فرضية الحداثة الشاملة التي هيمنت على التفكير السوسيولوجي، وحاولت تعميم تجربة النمو الغربية على العالم، فهو يثمِّن إيجابياً ولادة علم الاجتماع التاريخي، الذي لا يتجاهل الخصوصيات الثقافية ـ التاريخية للجماعات، فيعتبر اكتشاف التعددية الثقافية كسباً ثميناً من مكاسب التقدم السوسيولوجي الحديث. إلا أنه يحذر من الثقافوية المطلقة، التي يمكن أن تؤدي إلى التضارب. وانطلاقاً من ذلك يقول: «إن مسيرة الحداثة لا تمنع من مواجهة تمددها خارج العالم الغربي.»[١]

على الرغم من اعتراف المؤلف بالأشكال المختلفة، التي يمكن أن تتخذها الحداثة، الاَّ أنه يلحظ وجود معايير مشتركة لهذه الحداثة، وأنه لاوجود لجماعة ثقافية منغلقة كلياً عن الآخرين. فالتفاعلات مستمرة، والعلاقات الدولية القائمة على التبعية والترابط، تُسهم منذ القرن الماضي، على الأقل، في فرض رهانات مشتركة.

◆ باحث من الجمهورية العربية السورية. له دراسات وبحوث في الجغرافية السياسية ورؤية الآخر، وحركات ممانعة الغرب.

لعلنا، إن استنطقنا النص، نكتشف أن (بادي) يعلق أهمية كبرى، للوصول إلى الحداثة، على استقلال السياسي عن الديني، وعلى سيادة التضامنات الاجتماعية الأفقية (= الطبقية) على حساب الأواصر العامودية (= الطوائفية)، وبروز الفردية مع تشكل الطبقات، وظهور فكرة السيادة، والتمثيلية، باعتبارها، عنده، علائم عمومية للحداثة. وكلها، كما نلاحظ، مستقاة من تجربة الحداثة الغربية.

بما إن المؤلف ينطلق من الإيمان، بأن الحداثة السياسية الغربية، تستمد هويتها من صلتها بسياقها التاريخي، وإن خصوصية المنهج الاجتماعي ـ التاريخي، هي في اتباع طرق المقارنات المتتالية، فهو يحاول القبض على إشكاليات الحداثة في بلاد الإسلام، والغرب، عن طريق المقارنات المتتالية لظروف نشأة الدولة ـ السياسة، قديماً وحديثاً.

٢ ـ مقارنات / الدولة عند الثقافتين:

يتعقب (بادي) في عدة فصول، موقف الثقافتين من الدولة، والطرق المختلفة لبناء الدولة، فيلحظ أنه، في العصور الوسطى، برز في أوربا مدى (= مجال) سياسي مستقل، وظهر توتر بين الطائفة (= جماعة حرفية لادينية) والفرد. ولعبت التراتيبية الكنسية الكاثوليكية دوراً أساسياً في بناء الديني والسياسي في مجالين متباينين مستقلين[٢]، وإن المؤسسة الإمبراطورية الجرمانية لا تخرج عن هذا النموذج: التمييز بين السياسي والديني. وقد أبرز البابا غريغوار السابع المصدر الشعبي، والدنيوي لسلطة الأمير، مقابل الأصل الإلهي لسلطة البابا.[٣]

في القرن الثالث عشر، كرس توما الأكويني هذا الاستقلال للسياسي عن الديني، عندما صور هذه الثنائية كنظام شاءه الله. وفي القرن الرابع عشر، أعلن دنس سكوت، وغليوم دوكام، أن الفرد وحده قادر على الوصول للحقيقة، وعلى تنظيم مناسب للمدينة. و بإسم هذه الفردية سيعامل دوكام السلطة السياسية كمحمول للأفراد، وهذا يقود إلى العلمنة.[٤]

في سياق مقارنته، يلاحظ (بادي) أن الحداثة في أوربا، نهضت عبر التحرر من النظام الإمبراطوري، بينما تحدد المجال السياسي الإسلامي عن طريق إنشاء الصرح الإمبراطوري، على حساب التفكك القبلي، وتجاوز الطوائفي ـ المذهبي. مما جعل إبراز الفردية في العلاقات الاجتماعية أكثر صعوبة. ويتفق مع / غولد زيهر، وماكس فيبر، في التركيز على الدور الذي لعبته «السلطة المحاربة» في بناء الإمبراطورية

الإسلامـية، وفي تحـديد نموذج الحكم. ويشيـر إلى توتر آخر في التـجربة السـياسـية الإسلامية، بين الوجه الديني المعطى للخليفة مـقابل الممارسة والضرورة (سلطة القهر والتغلب)، مما جعل الثقافة الإسلامية تتميز، عبر التاريخ، بالتوتر الشديد الذي يجعل نظام الضرورة يتواجه مع نظام الشرعـية، وكان لهذا نتيجة رئيسيـة، فجرّت السياسي إلى مجالين: الضرورة، الشرعية، بينما ساهمت الثـقافة المسيحية في توحيدها، ممهدة السبيل لجدلية مفهومة بين الحكم والمعارضة.(٥)

لأن (السياسي) يسـتمد شرعيـته من مجاله في التـجربة الأوربية، بينما شرعـيته تُسـتمـد، في التـجـربة الإسلامـيـة، من خارجـه: من الديني أو من النـموذج المثـالي (الخلافة). وخلافاً / للأكويني / الذي حول العقل إلى أداة لمعرفة العدل، دون المرور بالشرعـية، فإن الفارابي وابن سـينا، وابن رشد حاولوا التوفـيق بين العقل والوحي/ الشريعة.

يلاحظ (بادي) ثلاث محطات حكمت جدل الثقافة الفقهية حول الدولة:

١ ـ لحظة الماوردي (القرن الحادي عـشر)، الذي حاول التوفيق بين استـمرار الخليفة والسلطة الفعليـة لأمراء الأطراف، معتبـراً الخليفة ممثلا للنبي، يرسم صـلاحياته تبعاً لحـاجات الدين، ويعطيه الحق في توكيل حكمه إلى من يشـاء، ولم يعترف الماوردي بالكفـاءة إلاَّ لتلك الناجـمـة عن سلطة الخليـفـة، وظل يربط الواجب السـياسي بتـأمين واجـبات المـؤمن، قاضـيـاً بذلك على فكرة المجـال السيـاسي المستقل(٦).

٢ ـ أبو حامد الغـزالي (٥٠٥ هـ ـ ١١١١م) أظهر التعارض بين الشـرعي (الخلافة) والضروري، أو سلطة القـدرة (السلطان السلجوقي). بين الطاعة المعـتمدة على الشرع، والطاعـة القائمـة على مبـدأ الضرورة، وعلى هذا فعلى الـناس الطاعة، وعلى الأمراء والخلفاء أن يحترموا شريعة الله تحت إشراف العلماء.

٣ ـ ابن تيـميـة: عـاصر الغـزو الصليـبي والمغـولي، تناول التـعارض بين الضـرورة والشـرعية، وجـهد في كل أعـماله على تـبيان أن واجب الأمـير، والعـالم، هو تحويل سلطة الضرورة (الأمـر الواقع) إلى سلطة شرعية. مدشناً بذلك مـرجعية لحركـات إحيـاء الماضي، التي مازالت تتـشكل.(٧) وهكذا تصـبح (الشرعـية) معلقة فوق السلطة الفعلية، التي لن تـنالها، فالتخلي عن دليل الضرورة لمصلحة دليل الشرعيـة الإلهية، قد لا يغـذي سوى شرعية المعـارضة. إن مرجعـية تستند

على مشيئة الله، لا يمكنها إلا أن تُخفق كصيغة للشرعية يستند عليها نظام سياسي قائم. ويعزز هذا الغياب لفكرَة الشرعية ـ حسب بادي ـ افتقاد الثقافة الإسلامية لمقولتي السيادة، والتمثيل، اللتينْ تترابطان ضمن الثقافة القروسطية الأوربية.(٨)

في الثقافة الأوربية، الأكويني يعتبر الجماعة ـ الطائفة مركزاً طبيعياً للحكم الطبيعي، وللسيادة، والرؤية الفرنسيسكانية تعيد (السيادة) إلى اتفاق الإرادات الفردية، والأمير القروسطي يمارس السيادة برضى ((العظماء)) ممثلي الطائفة. والحال، إن فكرة السيادة الشعبية لا معنى لها، في الثقافة الإسلامية، لأن الله وحده هو السيد المطلق، ولا يمكن رد فكرة السيادة إلى (الإجماع)، لأن شرعية الإجماع تعتمد على مشيئة الله، ولأن الإجماع، عند التطبيق، يُقلَّص إلى إجماع العلماء (أصحاب الحل والعقد). لذا. أصبحت الوظيفة التشريعية القانونية، تتلاءم مع التجديد في التاريخ الغربي، طالما ظل القانون يُسند إلى العقل، القادر على كشف / القانون الطبيعي (الأكويني)، أو يُسند إلى التعاقد بين الأفراد (الفرنسيسكان). بينما / القانون/ لا يستمد شرعيته، في الثقافة الإسلامية إلاَّ إذا تطابق مع الحقيقة الموحى بها (الكتاب)، وعندما اضطر الفقهاء إلى سن معايير جديدة، فإن هذه المعايير لم تُعتبر دليل (شرعية)، إنما فقط دليل (ضرورة)، لذا فإن التفاوت بين الحق الإيجابي (الضروري) والشريعة، شكَّل، في الغالب، البؤرة الرئيسية لتعبئة المعارضة، منذ العهد الأموي إلى اليوم.(٩)

٣ ـ سياق الحداثة السياسية الغربية:

يتعقب المؤلف في الفصلين الثاني والثالث، المخاض الطويل لولادة حداثة الدولة الأوربية، و الأشكال المختلفة التي أخذتها في إنكلترا، والبر الأوروبي، وفي شرق أوربا (روسيا)، وذلك تبعاً للعلاقة الثلاثية بين: الأمير، والأسياد، والكنيسة. ليقارن هذا كله بتجربة التحديث السياسي الإسلامي.

على الرغم من اختلاف مسارات التحديث السياسي الأوربي، إلا إن مآلها المشترك ـ حسب بادي ـ هو الوصول إلى استقلال المجال السياسي عن الديني. في إنكلترا سرَّع بناء المركز السياسي اتساع المسافة بين الملك و الأسياد، وهذا طرح مسألة التمثيل، وساعد الملكية على سن قانون عام لإنكلترا، صار عاملاً من عوامل

المجتمع المدني. ثم إن قيام الأرستقراطية بعبء الوظائف السياسية المحلية، وتمثلها في برلمان المركز، أعان على تقسيم المهام بين التاج والمجتمع المدني، وبالتوازي مع ذلك، كان هناك تجاذب بين المطمح الملكي للأشراف السياسي، ومطمح الكنيسة لاستقلالها الذاتي الروحي. والبروتستانتية، خاصة في عهد اليزابيت الأولى، التي قوّت من هذا الاتجاه.

ويشير المؤلف، إلى أن ما يميز التطور الروسي، أن الكنيسة تدين بنشأتها إلى تأثير أمراء كييف، مما قلص الطموح الاستقلالي للكنيسة، ودفع النبلاء الروس للبحث عن حماية القيصر، فلم يبق أي مجال لنشوء مجتمع مدني. فغدت الحداثة في روسيا تعني اكتشافاً ومحاكاةً للحداثة الغربية، وتنشيطاً للسلطة السياسية، أكثر من تنشيط المجتمع المدني.(١٠)

ويؤكد (بادي) أن الإصلاح الديني، والإصلاح المضاد، دعمَّ من استقلالية السياسي، وموضع الشرعية عليه، فرغم أن / لوثر / احتقر كل كفاءة بشرية خارج طاعة الله، إلا أنه أقرّ أن لا بديل عن مدينة البشر. فصيغة السياسي ـ لدى لوثر ـ تستخدم، كما في الثقافة الإسلامية ـ فكرة الضرورة.. ولكن لوثر يعترف بوجود مجال زمني، حتى لو كان عارضاً، أو نتاجاً للخطيئة، فدّعم بذلك الدولة، وهو ما فعله، الإصلاح المضاد بتحالفه مع الدولة في إيطاليا، وفرنسا، وأمريكا الشمالية.(١١)

٤ – الإسلام وحداثة السياسي:

تحدي الحداثة فرض نفسه ـ حسب بادي ـ كاستيراد كثيف لنموذج جاهز للاستعمال على الصعيد العسكري والتقني، والمعرفي، لحماية ديار الإسلام. في عهد سليم الثالث (العثماني) ومحمد علي (مصر) احمد بك (تونس)، تموضع جهد أنصار المدرسة الإصلاحية الأولى: رفاعة الطهطاوي، إبن أبي ضياف، خير الدين التونسي، على التوفيق بين مواد غربية وإيمان إسلامي، بين وفائهم للشريعة وتقنية ممارسة الحكم، ونوع من الحياة الاجتماعية خبرها هؤلاء في الغرب. فالمطلوب لديهم عملية تحديث خاضعة لرؤية مستمدة من الإسلام(١٢).

في مرحلة تالية، سيتغير الوضع، بعد أن أصبح القانون الغربي مسيطراً، سيخضع مطلب الحداثة إلى تركيب جديد. وسيظهر رجال جدد: الأفغاني، عبده، رشيد رضا، مقدمين رؤية جديدة للحداثة: إن الاقتداء بالغرب مرفوض، وغير مجد.

فيدعو الافغاني إلى معاودة المعرفة القديمة لكي نتبين أجوبتنا الخاصة على تحدي الحداثة. وشدد ومعه عبده، ورضا، على استبعاد الآخر كنموذج، وعلى بناء صيغة جديدة للحداثة، وعلى إعادة فتح باب الاجتهاد لتكييف الشريعة مع المعطيات الجديدة، وشددوا جميعاً على الوحدة كعنصر قوة.[١٣] وأعادوا تجديد رؤية كلاسيكية ((عن أمير مقيدّ بواجب احترام القوانين، وبمجلس يرتبط بمبدأ الشورى أكثر من ارتباطه بمبدأ السيادة)). وكان مثال عبده ((أميراً عادلاً، وليس أميراً ديمقراطياً)). واعترف للشعب بحق تطلُّب العدالة، وليس بحق السيادة، فظلت نزعته التجديدية تقوم ـ كما يشير بادي ـ على إعلاء فكرة العدالة، وبالتالي الشريعة أكثر مما تقوم على إعلاء شأن التمثيل والسيادة، على النقيض مما تطرحه الحداثة الغربية.[١٤]

يشير المؤلف إلى أن المشهد تغير، منذ الثلث الثاني من هذا القرن، عندما نابت التيارات الإسلامية عن النزعة التجديدية. لم يحدث انقطاع بين القراءتين للحداثة، إلا أننا هنا أمام أطروحات أكثر جذرية. فالمحور النظري لهذا الخطاب هو إنكار الحداثة المستوردة، ووضع بديل لها، الحداثة الإسلامية، تؤسس الدولة على الإسلام.

يقود هذا التصور ـ حسب بادي ـ إلى تهافت منطق الدولة، بإزالة فكرة السيادة، والمجال السياسي، وإحلال مبدأ (العرفان) محل مبدأ السلطة. ويوضح استنتاجه هذا، بعرض نظرية أبو الأعلى المودودي، الذي تحدث عن ثلاثة أسس للنظام السياسي في الإسلام:

١ ـ التوحيد: ينكر فيه سلطة البشر لصالح سلطة الله.

٢ ـ الشرعية، رسالة الله هي دستور الدولة المسلمة.

٣ ـ الخليفة المدير الذي يحترم أوامر الله ومشيئته.[١٦]

لا يخص (بادي) سوى القليل من تحليله لمشروع ((النظريات الوافدة من الغرب)) كما يسميها، فبالإضافة لليبرالية، التي ظلت مرتبطة بحلقات إصلاح القرن التاسع عشر، فإن الماركسية والاشتراكية قدمتا منافذ أكثر تطبيقاً، دون أن يبذل حاملوها جهوداً لإعادة ترتيب نماذج إيديولوجية تتوافق مع معطيات الثقافة الإسلامية. فالاستيراد دون قيد أو شرط، يُستخدم كموجّه لفكرة الحداثة، وهذا ما يشكل، برأي المؤلف، مكمن ضعف تلك النظريات.[١٧]

٥ ـ خيبات تجربة الحداثة العملية

لا ينسى (بادي) بعد أن تعقَّب الخيارات الفكرية المختلة تجاه الحداثة، من أن

يرجع إلى تجربة الحداثة الفعلية بكل نتائجها ومفاعليها، وبكل عقباتها ومعوقاتها ويقترب من حداثة الأمير التقليدي، ومن نهج التغيير، ليراقب خيار النزعة المضادة للحداثة.

لا يخفي الصعوبات أمام الحداثة، فبالإضافة إلى المحاكاة الإيمائية المستهجنة للغرب، فقد جابه العمل من أجل المركزية السياسية، في الدولة العثمانية وفارس، القوى التقليدية، كما اصطدم بدور الأقليات الاقتصادي والثقافي المميز، ودعم القوى الاجنبية للقوى المحلية. وعلى عكس الدولة الأوربية، لم يقم المركز بوظيفته الاقتصادية، فتعزز القطاع الرأسمالي المتوافق مع الانشقاقات الدينية، مستفيداً من الامتيازات والحمايات، فساهم في الانشطار الثقافي، الذي أثار حذر المجتمع التقليدي، وهو ما تجلى في الفتن والاضطرابات. وقد قوى هذا الحذر كون الدول الغربية، وجدت أن من مصلحتها الحث على التحديث (الاصطناعي والمراقب)، وأنها لم تقف إلاَّ مع تحديث يقود إلى التبعية، ويحارب أي نموذج حداثوي لا يتماشى مع مصلحته.[(١٨)] فغدا التحديث محصوراً في دائرة ضيقة، وأخفق في دمج الجملة الاجتماعية فيه.

تجاه هذا الإخفاق الشامل، سيرتد المركز الحاكم على نفسه لاجئاً إلى القمع الشامل، وكأننا ـ كما يقول بادي ـ أمام لعبة «تقذف، دون رحمه، الأنظمة، التي خارج الغرب إلى التسلطية».[(١٩)]

الخيارات الثلاثة، التي غذَّت جدل الحداثة، انتهت ـ حسب بادي - إلى الفشل: فشلت السلطة التقليدية: الدولة العثمانية، أو الأمير، في فرض لعبة سياسية حديثة، مما سمح باستمرار الثقافات المذهبية، وفشل أصحاب التحديث، الذين جعلوا من الحداثة هويتهم المميزة، فلم يبق أمامهم سوى خيارين: اللجوء إلى صيغة السلطة الكاريزماتية، أو الرجوع إلى الممارسات الوراثية، وإلى الخصوصية الثقافية. وستفشل المعارضة الإسلاموية، التي استمدت حججها من المفاعيل السلبية للتحديث، لأنها تتجه، بالنهاية، إلى إنتاج مواقع السلطة على حساب مشروعها التجديدي، فلا يبقى لديها ما يحقق هويتها سوى المجال الرمزي الوحيد: التشديد على اللباس أو على الأخلاق![(٢٠)]

٦ ـ المعارضة ومصير الحداثة:

يكشف لنا المؤلف، أن كل شيء، في تجربة الحداثة، في ديار الإسلام، يقود إلى

المعـارضة العـارمة، التي تـتمـيز عن نموذج المعـارضـة الغربيـة، لأن الأخيـرة تؤسس مطالبـها الموجـهة للمـركز الحاكم، مـسلحّة بـتضامن اجـتمـاعي أفقي واسع، بيـنما المعارضة في العالم الإسـلامي تستخدم (هياجها) في إعادة بناء مـسرح سياسي آخر، وتحركها شبكات بين الأفراد مذرّرين، أو تضامنات عامودية. من هنا الطابع المأساوي والطوباوي لها![٢١] وهذا يعود، في قسم كبير منه، إلى أن المدينة الإسلامية التقليدية ـ حسب بادي ـ لم تـتمـيـز بسيـاق المأسـسـة، التي تشكل هوية المـدينة الأوربيـة القروسطية، ولم تُزوَّد بنظام تشريعي، ولم تُنظَّم على أسـاس تمثيلي، ولم تُنجز مهمة تدريب المواطنين على التـجمّع، ولم تـكن مركـزاً لتشكل برجـوازية تطمح بوظيـفة تمثيلية.

إن المدينة الإسلامية تفرض نفسها بوظيفتها المزدوجة: العسكرية، والدينية. فبدل أن تعـزِّز الممارسـات الجمـعيـة، والتضـامنات الأفقـية، قـدمت كل العناصر القـابلة للانفجار والانقسام، من خلال النخب الدينية، من خلال إعادة تشكيل العصبيات في الحي، وتدفع إلى تضامنات عمودية: مذهبية أو موالاتية. وتتحول لعبة المعارضة، أمام الإخفاق الشامل، إلى ضرب من الهيجان.[٢٢]

فتـأتي الطوباوية الدينيـة، التي تشكلت، في مـعظمهـا، كرد فعـل على استـيراد الحداثة الغربية، لتُكمل المـشوار، وتجد نفسها منقادة إلى نقـد الحداثة، لا بقصد ابتكار نظام سياسي جديد، بل الرهان على استعادة نظام قديم: (الخلافة الراشدية).

تلك المحـصلة، تدفع المؤلف إلى القول: «إن الطوباوية النـاجمة عن الراديكـالية الإسلامـية، يستـحيل عليهـا أن تهيئ نموذجاً عن مـدينة، وأن تتجاوز مـرحلة (الثورة المستمرة)، مؤكدة أن البديل الذي يواجه المجتمـعات الإسلامية ينحصر بالاختيار بين محاكاة الحداثة وخطر التموضع خارجها»[٢٣]



هكذا يضـعنا (بادي) بين سيناريو التنـموية وسـحر الثـقافات (الثـقافـوية)، بين الحكام الذين اقتبسـوا حجة التنموية، بحثاً عن الإنجاز السـريع بدون اكتراث بالمحيط الاجتمـاعي ـ الثقافي، والمعارضة الإسـلاموية، التي وجدت في (الثقـافوية) والهوية معنى لتاريخـهم، مقلّلاً إلى الحد الأقصى دور قوى الحـداثة، التي يصورها في وضع تراجيدي بائس، فهي إما ملحقة بسلطة الأمـير، أو بسلطة البرجوازية البيرقراطية، أو

في موقع طرفي معزول ضمن الحركات المتطرفة اليسراوية، ومحكومة بهاجس التقليد للغرب، بدون اكتراث بالمحيط الثقافي الإسلامي.

لكن بادي، وعلى الرغم من قتامة الصورة، التي يعطيها عن تاريخ الحداثة، فإنه يسلّم أمره، بالنهاية، إلى التاريخ، وعلى «الممارسات الحقيقية التي تنحو للفكاك عن هذه الأوهام.. وتبتعد عن النماذج، التي تم بناؤها، وعن المحاكاة البلهاء، أو ليست العثرات ثمار التاريخ؟ ويمكن أن يتم تجاوزها في المدى المتوسط، فيعود العمل إلى قدرته الإبداعية والتجديدية»[٢٤].

على الرغم من تحذير بادي من الثقافوية المطلقة، إلا أن منطق سرده الضمني، يدعو إلى استنتاج مفاده، أن الخاصية الجوهرية للثقافة العربية ـ الإسلامية تؤثر على التطورات اللاحقة، وعلى نمط بناء الدولة، وعلى تشكل الحقل السياسي. محملاً، بذلك، المعايير الحضارية الجوهرية في الإسلام ـ رغم ملامسته للدور الغربي ـ مسؤولية فشل الحداثة، والتنمية، وبناء الشرعية. جاعلاً الماضي يمسك بالحاضر، والميت بالحي. فالتمايزات الحضارية التي تحكم كلتا المدنيتين: الإسلامية والمسيحية، في العصر الوسيط، هي التي ضبطت تطورهما اللاحق، ومنعت العرب ـ والمسلمين من الانخراط في الحداثة: منعت بناء المجال السياسي المستقل وجعلت المعارضة تدور في حلقة الرفض المطلق.[٢٥]

من هذا المنظور، يبدو صعود الحركة الإسلاموية اليوم، وكأنه مظهر لجوهر الثقافة الإسلامية، وهو ما يتفق مع الموقف الاستشراقي، ومع منظورات الحركات الإسلامية.

والحال أن الدولة لا يمكن إرجاعها إلى التصورات الدينية، أو المذهبية فهي كيان سياسي دهري يعبر عن التوازنات الاجتماعية الكبرى، وعن تطور التكوين الاجتماعي بوجوهه المختلفة، الدينية والزمنية.

فلا يمكن استخلاص مفهوم الدولة الأوربية الحديثة منطقياً أو تاريخياً من قول المسيح: أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، أو من الزعم بانفصال الكنيسة عن الدولة، أو من تصورات الأكويني حول الحق الطبيعي. والحال. لقد تم لاحقاً تفسير قول المسيح، بعد أن اشتد ساعد الكنيسه، بأنه يعني سيطرة الدين (الكنيسة) على الدولة، والروحي على الزمني.

و«القانون الطبيعي» لم يكن يعني عند الاكويني سوى «القانون الإلهي»، أما

واقع التجربة الدولاتية في الإسلام والمسيحية، فقد شاهدت تداخلاً بين الدين والدولة، إلا أن التجربتين تمايزتا، فبينما خضعت الدولة في مجال المسيحية الغربية، ولأمد طويل، لسيطرة (الديني) المنظم في المؤسسة الكنسية، الكلِّية القدرة؛ واتخذت الدولة طابعاً ثيوقراطياً. وهذا ما عبر عنه البابا أنيو سانت الثالث بقوله: «إن الله لم يوكل إليه أمر كنيسة العالم فقط وإنما أمر حكومة العالم أجمع»[٢٦]. بينما كان للدولة في المجال العربي ـ الإسلامي اليد الطولى على الديني، إلا أنهما لم تندمج أو تتحَّد بالديني. لقد بقيت الجماعة الدينية تؤكد استقلاليتها، دائماً، في مجال الإيمان والعقيدة، فلا يُنظر إلى الخليفة ـ حتى في عهد الخلفاء الراشدين ـ على أنه رأس الدين، بل نُظر للخلافة، خاصة بعد العهد الراشدين ـ كمؤسسة مدنية، ليس لها سلطة على روح العباد، أو عقائدهم.

لذا، فشل المأمون في تحويل مذهب المعتزلة إلى دين للجماعة، معتمداً على قوة (الدولة ـ الخلافة)، فظهر جلياً استقلال النظام الديني ـ الإسلامي عن الدولة ـ الخلافة، وغيرها من المؤسسات السياسية، وأن الحكام السياسيين لا يستطيعون الأشراف على مصادر سلطان الدين، لأنها ملك الجماعة، وأن الخلافة ذاتها نابعة من ذلك السلطان، وأنها رمز سياسي له[٢٧] وفي مرحلة سيادة السلطنة البويهية، ازداد التأكيد، في الوعي والممارسة، على هذا الاستقلال النسبي للسير الثقافي ـ الديني، وقوي التأكيد على حياة الجماعة مقابل حياة الدولة ـ السلطان، وصارت الخلافة «رمزاً دينياً عندما فقدت سلطتها الفعلية».[٢٨]

وإذا كان من الشائع في زماننا رفع شعار أن الإسلام دين ودولة دلالة على أنها مؤسسة واحدة، فإن ذلك مجرد التباس لا يستند إلى واقع تاريخي ولا إلى حقائق دينية. «صحيح أن الإسلام (بمعنى من المعاني) دين ودولة، لكن هذا الأمر ينطبق على المسيحية. فكل دين يهدف إلى أن يشغل اختيارات البشر عامة، وأن انفصال المؤسستين: (الديني / الدولة)، بحد ذاته، لا يحد من نطاق عمل الدين، فإن هذا يحتاج إلى قرارات فكرية من نوع آخر».[٢٩]

والحقيقة، أن العلاقة بين الدولة والدين، كما يشير غليون، كانت في التاريخ الإسلامي، علاقة تعايش لا اندماج، وأن مفهوم الجماعة الإسلامية، هو الذي حل في الذاكرة الاجتماعية، محل مفهوم الدولة، ولقد أدى إخضاع الدين من قبل الدولة إلى نثر سلطته في كل ثنايا المجتمع، وتحويله إلى الجماعة، أي تحويله إلى لحمة عامة،

ومقر للسياسة الحقيقية، بما هي تنظيم لمعاملات الناس، وتزويدهم بأخلاقية مدنية تؤسس لتعايشهم، بينما أدى تحويل الدين إلى دولة، وسيطرة الكنيسة على الدولة، في الغرب، إلى الدفع باتجاه تحرير السياسة والدولة من الدين، والتركيز كلياً على الدولة[٣٠].

لعل الدور السلبي الذي لعبته الدولة، في الإسلام، في لجم تطور المستوى السياسي، وانطلاق الحياة السياسية، لعبته الكنيسة بسيطرتها على الدولة، فغدت المهمة الأساسية لتحرير السياسة، في الغرب، هي تحرير الدولة من سلطة الدين والكنيسة، أما في الجانب الإسلامي، فصار التحرر من الطابع الاستبدادي للدولة، أي الديمقراطية شرطاً لخروج الجماعة من الأسر، ولتأسيس مجال للسياسة.

في العصر الحديث، خضع تطور الدولة، في المجال العربي ـ الإسلامي، لتطور خاص لا يمكن إرجاعه إلى مفاهيم الدولة ـ الخلافة، أو إلى تجربة بناء الدولة، في المجال العربي الإسلامي، في العصر الوسيط. لقد لعبت الهيمنة الغربية والنضال من أجل الاستقلال الوطني ـ والقومي، دوراً حاسماً على تطور الدولة، وعلى طريقة أدائها، وتركيبها، ووظائفها. وعلى صياغة شكل خاص من الشرعية. وهذا ما جعل مسألة الحداثة تطرح في سياق مختلف عما جرى عليه الأمر في أوربا الحديثة.

فلا يمكن قياس الحداثة في المجال العربي على نموذج خاص من العلمانية مأخوذاً بشكل حصري، من التجربة الفرنسية، كما يذهب إلى ذلك (بادي).

هنا، في الوطن العربي، كما في بلاد أخرى اجتاحتها السيطرة الاستعمارية الغربية، احتلت مهام التحرر القومي مكان الصدارة في سلَّم أولويات الحداثة. هذا التحرر الذي لا ينفصل، عند العرب، عن تحرير فلسطين، ولا عن التجزئة الاستعمارية و إقامة الدولة القومية للعرب، ولاعن التنمية المستقلة، وتحسين موقع العرب ومكانتهم في عالم اليوم. وتندرج في هذا الإطار قضية الديمقراطية، وحضور الشعب في حلبة السياسة، كقيمة ثقافية وحضارية تحمل معها، بحد ذاتها، إنجازاً للتقدم الإنساني من جهة، وعملاً إجرائياً مناسباً، وإطاراً تنظيمياً ملائماً. لابد منها لإنجاز مهام التحرر القومي، في سياق المشروع النهضوي العربي، من الجهة الأخرى.

على ضوء تلك المهام الكبرى (للمشروع النهضوي العربي)، يمكن التعرف على المقاييس الحقيقية للشرعية السياسية للدولة القائمة، فبقدر ما تساهم الدولة القطرية، القائمة، في تلك المهام المذكورة، وبقدر ما تصور نفسها على أنها ليست سوى جسرٍ

لدولة الوحدة العربية، تكون اقرب إلى الشرعية المقبولة شعبياً.

إن (بادي) لا يكترث بمفهوم الدولة القومية العربية ـ على الرغم من أن الدولة القومية ليست خارج منظورات الحداثة الغربية ـ ولا يكترث، بشكل كاف ـ بظروف النشأة التاريخية للتجزئة التي قامت عليها الدولة القطرية العربية، ولا بالوضعية الحرجة التي خلقها الكيان اليهودي على أرض فلسطين برعاية استعمارية.

لقد قامت الدولة القطرية العربية محمولة على الغزو الاستعماري، وعلى تخوم التجزئة التي حددها، مترافقة، ومدعومة بمشروع تهويد فلسطين (وعد بلفور). فزاوج العرب بين مطلب الاستقلال والوحدة. وفيما بعد، ولم تحلّ دولة الاستقلال القطرية مسألة الشرعية، التي ظلت مرتبطة بانجاز الوحدة، وتحرير فلسطين، التي غدت مسألة داخلية لكل قطر عربي، خاصة مع قيام الكيان الاسرائيلي، وهزيمة ٤٨ .

في مناخ الهزيمة القومية، ورداً عليها، صعد نجم الناصرية، حاملة معها مشروعاً نهضوياً يجمع مسألة قيام كيان عربي موحد، مع التنمية، و إنقاذ فلسطين. بعد قيام دولة واحدة ٥٨، بدا مطلب الوحدة وكأنه في متناول اليد، وصار يُنظر إلى شرعية أية دولة قطرية بمدى التصاقها أو اقترابها من تيار الجمهورية العربية المتحدة. وغدت «الوحدة» المصدر الرئيسي للشرعية.

لقد جمع ذلك المشروع مفاهيم الحداثة: الدولة القومية، والتنمية، والتحرر الاقتصادي، وإضفاء طابع إنساني على توزيع الدخل، مع العقائد العامة والمنظومة الرمزية للشعب، فعبرَّ مشروعه عن هوية الجماعة العربية في لحظة تقدمها نحو الحداثة.

لم يفشل ذلك المشروع بسبب عزلته النخبوية، أو لعدم وجود التحام عقائدي بينه وبين الجمهور، كما يذهب (بادي)، بل إن تأخرّ البنى التاريخية، والطابع الأوامري للنظام، وتمزق وحدة ٥٨، وهزيمة ٦٧ التي توَّجت هذا التمزق، عملت بمجملها على إسقاط المشروع.

الهوامش

(١) برتران بادي ، الدولتان ـ الدولة والمجتمع في الغرب وفي ديار الاسـلام، ترجمة نخله فريفـر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦، ص٦.
(٢) المصدر السابق ، ص ١٧.
(٣) المصدر السابق ، ص ٢٢.
(٤) المصدر السابق ، ص ٢٩.
(٥) المصدر السابق ، ص ٣٦.
(٦) المصدر السابق ، ص ٤٣.
(٧) المصدر السابق ، ص ٤٤.
(٨) المصدر السابق ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.
(٩) المصدر السابق ، ص ١١٢.
(١٠) المصدر السابق ، ص ٦٦.
(١١) المصدر السابق ، ص ٧٠.
(١٢) المصدر السابق ، ص ٧٩.
(١٣) المصدر السابق ، ص ٨٤.
(١٤) المصدر السابق ، ص ٨٧.
(١٥) المصدر السابق ، ص ٨٩.
(١٦) المصدر السابق ، ص ٩١.
(١٧) المصدر السابق ، ص ٩٣.
(١٨) المصدر السابق ، ص ١٧٥.
(١٩) المصدر السابق ، ص ١٩٠.
(٢٠) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ ـ ٢١٤.
(٢١) المصدر السابق ، ص ٢٢٣.
(٢٢) المصدر السابق ، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٥.
(٢٣) المصدر السابق ، ص ٢٩١.
(٢٤) المصدر السابق ، ص ٢٩١.
(٢٥) سامي زبيدة، الدولة الـقومية في الشرق الأوسط، مـجلة الاجتهاد، بيروت، السـنة الرابعة، العددان ١٥/١٦، ١٩٩٢، ص١٠٢ ـ ١٠٥.
(٢٦) توماس أرنولد، الخلافة، ترجمة جميل معلّى، دار اليقظة العربية، دمشق، بدون تاريخ، ص١.
(٢٧) هاملتـون جب، التاريخ الإسـلامي في العـصور الوسطى، المركـز العـربي للكتاب، دمـشق، بدون تاريخ، ص١٥.
(٢٨) الفضل شلق، الأمـة والدولة: جدلية الجـماعة والسلطـة في المجال العربي الإسـلامي، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣، ص٣٩.
(٢٩) المصدر السابق، ص٣٦.

(٣٠) برهان غليون، نقد السياسة ـ الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١٩٩١، ص٩.

(٣١) رضوان السيد، الدولة العربية المعاصرة، مجلة الاجتهاد، العدد الرابع عشر، السنة الرابعة، ١٩٩٢، ص٢٥٢.



الأمة في قرن ❊

قراءة عماد العلايلي ◆

مـشـروع الأمة في قـرن (هو القـرن العـشـرون الميلادي، والـقرن الرابع عـشـر الهجري، وجـزء من القرن الخامس عشـر الهجري)، وضعتـه مجموعـة من الباحثين العـرب والمسلمين، لدراسة تجـربة المسلمين من شـتى نواحـيهـا، وعلى مدى العـالم الإسلامي، خلال ما يزيد عن القـرن من الزمان. كان مستشار الحـولية الدكتور طارق البشري، والإشراف العـام للدكتورة نادية مصطفى، وسيف الدين عبـد الفتاح (وهما أستاذان بكلية الاقتصاد والعلوم السيـاسية بجامعة القاهرة). وشارك في كل جزء من الأجزاء مجموعة من الباحثين، أكثرهم من كليـة الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القـاهرة. لكن بينهم أساتذة من جـامعـات مصـرية أخرى، أو مـن جامعـات عربـية وإسلامـية. وفي التمـهيد للمـجلد أو الجزء الأول إيضاح لخطة العـمل التي وضعت خـلال ثلاثة أشـهـــر أواخـر العام ٢٠٠٠م، ثـم جرى توزيع سـائر الفـصـول على الباحثين، والتي تكاملت في النهاية في ستة أجزاء.

❊ «الأمـة في قـرن» عـدد خاص مـن «أمتي فـي العالـم» حوليـة قـضـايا العـالم الإسـلامي ١٤٢٠-١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٠-٢٠٠١م، في ستـة أجزاء. إصدار مركـز الحضارة للدراسات السـياسية. مكتـبة الشروق العالمية، ط. ٢٠٠٢/ ١٤٢٣هـ.

◆ باحث من المجمهورية اللبنانية.

عنوان الكتاب الأول: الأمة في قرن: الماهية والمكانة والإمكانية. وقد قدم له بمشهدية طويلة الدكتور طه جابر العلواني بدراستة بعنوان: «لحظات ومالات الإصلاح في الأمة الإسلامية، نحو محاولة جديدة للإصلاح». والدكتور العلواني باحث معروف في مجال أصول الفقه في الأصل، لكنه منذ تولى إدارة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا/ الولايات المتحدة، في الثمانينات من القرن الماضي، أقبل على كتابة تصورات شاملة للنهوض والإصلاح الإسلامي، منطلقا في البداية من رؤية «إسلامية المعرفة»، ثم تجاوز ذلك بعد أواسط التسعينات للرؤية الإسلامية العامة. وقد بدأ أطروحته هنا بدراسة موجزة لأوضاع العرب قبل ظهور الإسلام، ثم تلا ذلك تلخيص لظهور الدين والدولة والإمبراطورية في عالم الإسلام، وصولا إلى حقبة الضعف والاستضعاف والسيطرة الاستعمارية، ونضالات المسلمين ضدها. ويعتبر الكاتب سقوط الخلافة العثمانية بداية حقبة جديدة هي عصر الدولة الوطنية أو القومية. ثم يتتبع تجاربها في البلدان العربية والإسلامية مع اهتمام خاص بالتجارب المتميزة مثل مصر وسورية والعراق والسعودية وإندونيسيا وماليزيا والسودان وإيران. ويرى في النهاية أن حركة الإصلاح الإسلامي لم تنجح للتآمر الاستعماري عليها، ولسيطرة القوميين والعلمانيين على مقدرات الأمة. فالعقبتان الرئيسيتان أمام النهوض: السيطرة الغربية، وتخلف المسلمين.

بعد هذه المقدمة المشهدية، تأتي مقدمة أخرى للدكتورة نادية مصطفى، المشرفة على المشروع، فتذكر أن حولية قضايا العالم الإسلامي (أمتي في قرن) هي استكمال لمشروع «العلاقات الدولية في الإسلام» والذي صدر في إثني عشر مجلدا من قبل. وتعتبر أن الكتاب الأول هذا يعالج التحديات والاستجابات التي فرضها القرن العشرون بنقاطه الأساسية: الحرب الأولى، والحرب الثانية، والحرب الباردة. فقد أعادت هذه الأحداث الغربية الهائلة تشكيل العالم الإسلامي.

وتتولى الدراسات بعد ذلك فيكتب السيد عمر دراسة «طويلة» بعنوان: حول مفهوم «الأمة» في قرن: نقد تراكمي مقارن. والإشكالية التي يطرحها المقال جديدة تحاول أن تبرز تأمل العالم الإسلامي في منظور شامل استنادا إلى «وحدة الأمة»، ولذلك يدرس الكاتب تصورات الأمة بين الدين والدنيا، وبين الدينية والدولتية لدى المفكرين المسلمين منذ القرن التاسع عشر (جمال الدين الأفغاني وحسين المرصفي)، وإلى تصورات القوميين والعلمانيين في النصف الثاني من القرن العشرين. والواقع

أن الكاتب يطرح مفهوما خاصا للأمة بعد الانتهاء من استعراض آراء المفكرين العرب، وبعض المسلمين من خارج الوطن العربي، مثل المودودي والندوي – وهو ينتهي إلى أن الإسلام بقي دينا وثقافة مشتركة رغم التجزئة، بيد أن تجارب التوحيد باسم الإسلام لم تنجح، كما لم تنجح تجارب التوحيد باسم القومية.

ويدرس الكاتب عبد المجيد فرج فكرة مشكلة أخرى بعنوان: «الرؤية الكلية بين القدرات المحتملة والفاعلية الراهنة»، فينتهي بعد بيانات إحصائية كثيرة للقدرات والإمكانيات، إلى أن التجزئة الاستعمارية حالت دون تبلور إمكانيات الأمة في قدرات. والأمر نفسه يمكن قوله عن دراسة مصطفى دسوقي كتبه بعنوان: «الإمكانيات الاقتصادية للعالم الإسلامي بين خصائص الواقع ومتطلبات الاقتصاد الإسلامي»؛ إذ تقع الدراسة المذكورة في مائة صفحة تغص بالإحصائيات، وتنتهي لتقديم منظور تعاوني تتلاءم فيه الإمكانيات مع القدرات.

وتبقى دراستان في الكتاب الأول هذا تستحقان الاهتمام: سكان العالم الإسلامي لعبد السلام نوير، والقدرات والإمكانات العسكرية في العالم الإسلامي. أما الأولى فهي مفيدة في التعرف على مؤشرات ودلالات التطورات السكانية، لكن الثانية فيها مشكلة منهجية تتعلق بفائدة الإحصاء وتعداد الدبابات والطائرات في دول لا علاقات جغرافية أو سياسية فيما بينها مثل تركيا وإندونيسيا ومصر؛ بل إنها ظلت متعادية لخمسين عاما إبان الحرب الباردة.

أما موضوع الكتاب الثاني فهو: خبرة العقل المسلم، خبرات وتطورات وحوارات. يكتب الدكتور مصطفى منجود عن اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في القرن العشرين، فيدرس الرؤى والنظريات السياسية حول الأمة والدولة. ويركز على ما ظن من أفكار سياسية إسلامية بعد منتصف القرن العشرين من خلال الحركات الإسلامية في الوطن العربي والعالم الإسلامي. ثم يقوم سعيد إسماعيل علي باستعراض الجهود التعليمية والتربوية في العالم الإسلامي خلال القرن العشرين، دارسا عدة حالات. والأمر نفسه يقوم به عبد العزيز عثمان التويجري بالنسبة لتطور الخبرات الثقافية، مركزا على جهود المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم والمؤسسات الأخرى. ويستعرض أبو يعرب المرزوقي الفلسفة العربية في مائة عام، ومحمد أحمد سراج: الفقه الإسلامي والتغيير القانوني في البلاد الإسلامية في القرن العشرين، وأحمد حسن الرشيدي: حقوق الإنسان في الإسلام؛ أفكار من

واقع القرن العشرين -وأماني صالح: المرأة المسلمة بين قرنين، الإنجازات والتحديات- ومحمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، وعماد الدين شاهين: من حوارات القرن، دراسة حالة مصر. والواقع أن هناك في هذا الجزء، إذا أغفلنا الطابع العام، عدة مقالات تقدم جديدا. أولى تلك المقالات عمل د. سراج عن الفقه الإسلامي والتغيير القانوني، من مجلة الأحكام العدلية العثمانية، وإلى صياغات السنهوري ورفاقه للقوانين المدنية واعتبار الفقه الإسلامي من مصادرها: ثم تطورات قوانين الأحوال الشخصية في عدة بلدان عربية. ولو قدم الباحث نماذج من بلدان إسلامية مثل إندونيسيا وباكستان، لكان البحث أكثر فائدة. ويستعرض د. الرشيدي إعلانات وبيانات حقوق الإنسان لدى الإسلاميين، ولدى المنظمات والهيئات الإسلامية. وأرى أن إيراد تلك البيانات التي أصدرتها المؤسسات مفيد؛ لكن الفائدة تكون أكبر وأوضح لو أرست الدلالات، ولو جدت المقارنة بين تلك البيانات والبيانات العالمية. ودراسة عماد الدين شاهين مفيدة أيضا رغم اقتصارها على مصر؛ فهو يدرس ما يعتبره «حوارات القرن» بمصر، أي أهم الموضوعات التي كانت موضع سجال من وجهة نظره؛ وهي: حوار التقليد والتجديد حول زاوج الشرقيين من غربيات، وحول الزيّ، وحول التجديد في الأدب، وحول التعليم المختلط، وحول تحرير المرأة)، ثم حوار التعليم والثقافة قضية التعليم، ومعركة إصلاح الأزهر ومجانية التعليم، واللغة العربية، ومفاهيم الثقافة، والإسلام وأصول الحكم، والشعر الجاهلي، والديمقراطية والإسلام). ثم حوار النظام السياسي والانتماء (أزمة النظام السياسي والإصلاح، والدولة والقومية، والحرية والاستبداد، والانتماء المصري أو العربي أو الإسلامي). ثم الحوارات حول الدين الإسلامي (الدين والأخلاق، والتقريب بين المذاهب، وعلاقة الدين بالدولة).

ويحمل الكتاب الثالث أو الجزء الثالث عنوان: الإسلام في عالم المسلمين، نماذج وحالات. والواضح أن هذا الجزء موضوعه القضايا السياسية في بلدان محددة، أو المسارات السياسية في بلدان ونواح خلال القرن العشرين. يكتب فيه وجيه كوثراني عن الصراع الإنجليزي - الفرنسي عن مصير المشرق العربي (١٩١٢- ١٩١٥). ويستند كوثراني في دراسته إلى الوثائق الفرنسية وتقارير القناصل الفرنسيين بالمشرق العربي في تلك الفترة، مع العودة أيضا إلى وثائق المؤتمر العربي بباريس (١٩١٣). وتعمد حورية توفيق مجاهد إلى دراسة انتشار الإسلام في إفريقية

في القرن العـشرين، وهي دراسة مفـيدة، وبخاصـة أنها تقارن مسـارب الإسلام إلى القارة بمحـاولات التبشير والـتنصير والتنافس بينهمـا، مع رسم صورة شبه نهـائية لما آلت إليـه الأمور أواخـر القـرن. ويدرس د. جلال مـعوض أزمـة الهـوية في تركيـا، وظهور الاتجاهات الإسـلامية وتطوراتها الأخيرة. وتهـتم باكينام الشرقاوي بالتغـيير السيـاسي في إيران، سواء على مـستـوى القضـايا أو الآليات أو النضـالات، وكيف يدور التنافس والصراع تحت عناوين إسلامية ثم محايدة. ويقرأ الدكتور محيي الدين قاسم التطورات في إندونيـسيا قـراءة «متشـائمة» ما بين الاستـقلال في الخمـسينات وإلى مـخـاطر التـفكيك على مـشـارف القـرن العـشـرين. وتدرس نادية مـصطفى موضوعا شائكا بعنوان: الإسلام والسياسة الخارجية المصرية؛ فلا تنتهي فيه إلى نتائج محددة. ويفـرد أمجد جبريل أخـيرا موضوعا مـستقلا للقدس والصـراع عليها على عدة مستويات.

وتتفاوت دراسـات الكتاب الرابع أهمية ومنهجيـة. عنوان الجزء: أنماط الفواعل والتـفاعـلات في الداخل الإسـلامي. تدرس عـلا أبو زيد: الممـارسات السـيـاسيـة للحركات الإسلامية، من مقاومة الاستعمار، إلى التعامل مع النظم السياسية الحديثة. والواقع أنه لا عـلاقـة بين الحركـات التي قـاومت الاسـتعـمـار، وتلك التي ظهـرت وتعملقت بعـد الحرب العالمية الثـانية. فالأولى حركـات مقاومة وإصـلاح أو تهدف للتـحرير وإقـامة الدولة، والحـركات الحـالية حـركات إحـياء هدفـها أسلمـة الدولة القائمة. ويعود حسنين توفيق إلى الموضوع نفسـه في مقالته بعنوان الإسلام والسياسة في الوطن العـربي خـلال القرن العـشـرين. إذ إنه يركـز على الحركـات الإسـلاميـة الإحيائية ورؤاها للدولة وعلاقتها الصراعية مـعها. ويهتم هشام جعفر بالملامح العامة للعلم الأهلي الإسـلامي (الجمـعيـات الخيـرية). وتدرس د. ماجـدة صالح أوضـاع الأزهر في القرن العشرين، من إصـلاحات محمد عبده وإلى إصلاحـات جمال عبد الناصر، ومـا تخلل ذلك من تغييـرات في الفكر والبنية والمصـائر، والدراسة مفـيدة، لكنهـا لا تعالج الوضع الراهن ومـشكلاته. وهناك مقـالة عن الزيتونـة، وأخرى عن الحوزة بإيران. بيـد أن ما يستحق الذكـر هنا مقالة داهي الفـضلي عن «تحولات نظام الأوقاف، مـائة عام من مـحاولات الهـدم وتجارب الإصـلاح». وهناك أخيـرا دراسة طريفة لعـبد الله محـمد أبو عزة عن دور العـسكريين في العالم الإسـلامي في القرن العشرين، تركز عن الوطن العربي، رغم أن الظاهرة إسلامية، تشمل أقطارا كبرى في

آسيا وإفريقيا.

وينشغل الكتاب الخامس بالأقوام والأعـراق والملل في عالم متداخل. يكتب د. جمال الدين عطية دراسة «جديدة» بعنوان: نحو فـقه جديد للأقليات، يجمع فيه بين تجارب الإسلامـيين، والعلوم الأنثروبولوجية والسـياسية المعـاصرة. ثم تأتي دراسات لحالات: جنوب السودان، ونيـجيريا، والبربر، والأكراد، والخـلاف السني- الشيعي، والمسلمون في شمال القوقاز، ومـسلمو البلقان، والمسلمون في الهند، والمسلمون في ألمانيـا. والواقع أن التركـيز على التـقريب بين المذاهب في الخـلاف السني- الشيـعي (محمـد علي آذرشب) مهتم من الناحيـة التاريخية، لكنه يتـجاهل الموضوع الأصلي الذي هو سيـاسي الطابع، بسبب الحرب العراقـية- الإيرانية، وقد انتـهى الأمر الآن، والمذاهب الفقهية تتهاوى وتكاد تنتهي جميعا، والخـلافات الفقهية بينها غير أساسية. أما الدراسات الأخرى فتـتجاهل إلى حد ما التحديات التي طرحتـها الدولة القومية، وما تغير الأمر في جنوب القوقاز كثيرا حـتى بعد سقوط الاتحاد السوفياتي. وأحسب أن أوضاع مسلمي البلقان، والهند، حقيقة فصلا بالاهتمام، والبحثان الواردان جيدان بهذا الصدد.

ويحـمل الكـتـاب السـادس والأخـيـر عنـوانا بعـشـوياً : «تداعي الـتـحـديات والاسـتجـابات والانتفـاض نحـو المستـقـبل»، يكتب سيف الديـن عبـد الفتـاح عن التحديات السيـاسية الحضارية في العالـم الإسلامي. وتـتضمن الدراسة الطويلة رؤى وتصورات للمـشكلات، وتفتح آفـاقا للحـصول من ضمن الهـوية الذاتية والتـجدد الحـضـاري الداخلي، المتسـاوق مع إصـلاح سيـاسي. وتكتب نـادية مـصطفى عن التحـديات السياسـية الخارجـية للعالم الإسـلامي بروز الأبعاد الحضـارية والثقافـية. فتتـعرض لأطروحة صدام الحـضارات، وردود فعل المسلمين عليهـا، والصراع على الإسلام في السياسات العـالمية، والأبعاد المستجدة بعد هجمات ١١ سـبتمبر ٢٠٠١. ويقرأ عبد الوهاب المسيري تاريخ الصهيونية في مائة عام. وكنت قد قرأت له مقالتين مشـابهتين عن الموضوع نفـسه، لكن قراءته خـاصة ومفـيدة إذ إنه يعتبـر الصهيـونية ظاهرة غربية. ويدرس بشيـر سعيد أبو القرايا الظاهرة الانتفاضـية في فلسطين، بينما يكتب د. حازم حـسن عن «الإسلام وحـضارة عصـر المعلومات»، ويخـتم د. سيف الدين عبد الفتاح بدراسة مستقبلية، وأخرى بعنوان: خاتمة قرن.. فاتحة قرن.

الفكرة مـفيدة، من حـيث إنها تصنع أفـقاً، في وقت تفـرض فيـه (الحرب على

الإرهاب) ظلهـا وممارساتـها على العـرب والمسلمين. بيـد أن التـركيـز انصب على الوطن العربي، وجاءت معلومات بعض المقالات سـريعة أو غير ممنهجة. وإذا كانت دول منظمة المؤتمر الإسلامي سبعا وخمسين، فإن المذكور منها لا يزيد على العشرين. ويستطيع المـشرفون على المشـروع الاحتجـاج بأنهم إنما يكتبـون عن الأمة وليس عن الدول، أو أن الكتاب ليس موسوعة بل حوليـة. لكن واقع كتابته وإصداره في سنتين فقط، يشكل عـذرا ومسؤولية في الوقت نفـسه. لكن الطريف، أن أكثر البـاحثين في الحولية ذات الستة أجـزاء يطمحون إلى تجاوز الهوية الثقافيـة أو الانتماء الثقافي إلى التبلور الـسياسي أو الاقـتصادي عـلى الأحرى، ومع ذلك فلا دراسـة للمؤسـسات والمنظمات الإسلامية الشاملة مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، والبنك الإسلامي للتنمية، والجامعة العربية، ومنظمة الوحدة الإفريقية وموقع المسلمين فيها، وعلاقات المسلمين بالمنظمات الدولية. ويزداد استغراب المتتبع، إذا عرف أن أكثر الباحثين هم من أساتذة العلوم السياسية، الذين تهمهم دراسات النظم.

على أن هناك جهدا مبذولا لا يمكن إنكاره، ولابد من تشجـيعه والتشجيع عليه. ولا يحول دون ذلـك الاختلاف حـول المنظور، ولا إهمـال بعض الجوانب لحـساب جوانب أخرى.



بوشكين والقرآن الكريم

تأليف : مــالك صقــور ◆
عـرض : حواس محمود

يُعد كـتاب «بوشكين والقـرآن» حدثاً ثقافـياً متـميزاً، وإضـافة هامة إلى رصـيد الاهتمامات الغـربية بالثقافة والتراث الإسلامي والعـربي، ويقول مؤلف هذا الكتاب الأسـتاذ مـالك صقـور: قلة هم الذين يعرفـون بوشكين في وطننا والأقل يعـرف أن الشاعر الروسي الكبيـر هذا قد كتب قصيدة بعنوان «مـحاكاة القرآن». اهتم بوشكين بالقرآن وأعـجب به بل شغف به شغـفاً عظيماً، ومن فـرط إعجابه تأثر بآياته وبسـيرة وشخصـية النبي العربي محمـد ﷺ، فكتب قصيدة من تسـعة مقاطع مخـتلفة هي بحد ذاتها قصيدة «محاكاة القرآن» موضوع الكتاب .

الهدف من الكتاب : يرى المؤلف أن الهدف من هذا الكتاب هو تسليط الضوء على تأثير الثـقافة العـربية الإسلامـية في الثـقافة الروسـية بشكل عام، وتأثيـر القرآن الكريم في بوشكين بشكل خاص، وتأثر بوشكين بشخصية النبي العربي ﷺ، من خلال إبداعاته التي استلهم موضوعاتها وأفكارهـا من الثقافة العربية ومن القرآن ومن السنة النبوية .

روسيـا والعرب : تعـود علاقـة روسيـا بالعـرب إلى عـصور قـديمة، عصـور

◆ باحث من الجمهورية العربية السورية.

الفتـوحات الإسـلامية وعـصر الخـلافة العربيـة التي يسرت وصـول التجـار العرب المسلمين إلى الشمـال الروسي (يؤكد على ذلك المؤرخ ول ديورانت صـاحب العمل الضخم: قـصة الحضارة)، ويؤكـد المستعرب الكبـير اغناطيوس كـراتشكوفسكي أن اسم العرب قد ورد في مـخطوط قديم جداً، يعود إلى القرن الحادي عـشر الميلاد هو «حكايا السنين الغابرة» ويقـول بأنه نتيجة وصول التـجار العرب والمسلمين إلى المدن الروسية، ونتيجة الاحتكاك مع الشعوب المجاورة التي تعتنق الإسلام، وكذلك ذهاب الحجـاج الروس المسيحـيين إلى فلسطين دخلت اللغة الروسـية الكثيـر من الكلمات العربية التي مـا زال بعضها يستخدم حـتى الآن. هذا وتجدر الإشارة إلى أنه من الذين لعبوا دوراً هاماً في نقل الثقـافة العربية إلى روسيا كان الشيخ مـحمد عياد الطنطاوي – الأستاذ بجـامعة سانت بطرسبورغ، والمسـتشار «برتبة عقيـد» ففي عام ١٩١٩م تم الاحتـفال بالذكـرى المئوية لجـامعة سـانت بطرسبـورغ وقد بُدىء بالاسـتعـداد لهذا الاحتفال قبل الثورة، ويمكننا الاسـتنتاج – في نهاية هذه الفقرة – أنه منذ مطلع القرن التاسع عـشر بدأ تأثير الأدب العربي في روسـيا واضحاً جـداً فقد كتب سـينوفسكي «قصص شرقية» وترجمها إلى الروسـية بولدوف، وقد أعجب بوشكين بها، وخاصة قصّة «فارس الحصان الأشقر» ص٤٢ .

الموضوعة العربية في إبداع بوشكين : يرى المؤلف أنه من الطبيعي جداً لشاعر مـرهف جداً أن يعكس الجـمال والـغرائبـية، وسـحر الطـبيـعة التي رآها وعـاش في أحضانهـا ويتأثر بالأعراف والعادات والتقاليـد للشعوب الإسلاميـة التي عاش بينها فتـرة نفيه في الجنوب، لكن سـرعان ما انعـكست حياة الشـعوب الإسلامـية وتأثرها بالثقافـة العربية في أشعار بوشكين وقـد تجلى ذلك في قصائد كثيـرة نذكر منها «إلى نتاليا» و «إلى أختي» و «أيتها الفتاة» و «الوردة، مكبل أنا بالأصفاد» .

ويعتمد بوشكين على «ألف ليلة وليلة» في ملحمته الشعرية الأسطورية «رسلان ولودميلا» والتي كانت سبب شهرته الواسعـة وهو في مقتبل العمر إذ يأخذ بوشكين الفكرة الرئيـسة التي بنى ملحمـته عليـها من هذه الحكايات (المقـصود حكايات ألف ليلة وليلة) والفكرة هي خطف العروس في ليلة زفافها من بين المحتفلين بالعرس ..

لقد تأثر بوشكين بسيرة الرسول ﷺ فكتب قصيدة بعنوان : «المغارة» يقول فيها:

«وفي المغارة السرية

في يوم الهروب

قرأت آيات القرآن الشاعرية
فجأة هدأت روعي الملائكة
وحملت لي التعاويذ والأدعية»

هذه الأبيات تؤكد مرة أخرى أن بوشكين اطلع على سيرة الرسول { ويعرف تفاصيل الهجرة، وقصة لجوء الرسول وصاحبه أبي بكر الصديق إلى غار حراء، وملاحقة المشركين لهما، ونزول آية ٤٠ من سورة التوبة . ص٨٣ .

محاكاة القرآن الكريم : تتألف قصيدة «محاكاة القرآن» من تسع مقطوعات مختلفة الطول والبحر وتتناسب مع الآيات القرآنية التي اقتبس منها بوشكين وأسس عليها أشعاره، وقد وضع أرقاماً باللاتينية لهذه المقطوعات من واحد إلى تسعة، ويسمى المؤلف مقطوعة أو منظومة بدلاً من القول «قصيدة» لأن العنوان العام هو «المحاكاة» .

المحاكاة الأولى : يستهل الشاعر قصيدته بالقسم مقتبساً شكل القسم الوارد في القرآن الكريم مستخدماً كلمة «أقسم» بدلاً من (واو) القسم، لأن اللغة الروسية لا يوجد فيها حروف القسم، وتأكيداً على جواب القسم يتابع الشاعر في الرباعية الثالثة من المحاكاة قائلاً :

«ألست أنا الذي سقيتك
يوم العطش بماء الصحراء؟..
أما وهبتك لساناً فصيحاً
وعقلاً راجحاً فوق كل العقول؟

أما في الرباعية الأخيرة عند بوشكين فيأمره : كن رجلاً شجاعاً! ولا يكتف بهذا، بل احتقر الغش والخداع، واجعل الحقيقة هدفك، اتبعها وبشّر بها. والرباعية الأخيرة هي صوت الشاعر، إذ جعل هذا النداء بروح القرآن، مخاطباً الثوري في أيامه ليشحذ الهمم ويحرض على الانتفاضة .

المحاكاة الثانية : يقتبس الشاعر أبيات المحاكاة الثانية من سورة الأحزاب الآيات: ٣٢، ٣٣، ٥٤ متنقلاً إلى موضوع آخر، وهو موضوع العظمة والحشمة والخطيئة متخذاً من هذه الآيات مثالاً يُقتدى به، من حيث تعلم الآداب العامة،

وحسن السلوك، سـواء في موعظة النساء أو في آداب الضـيافة وحسن التـصرف في حضـرة الرسول الـكريم، الذي يكره الثرثارين، والكلام الفـارغ، وضيـاع الوقت في التوافـه، فيما يسـتحي الرسول أن يطلب إلى الضـيوف التخفـيف من الزيارة أو عدم الإطالة بالأحـاديث عديمة الجـدوى (لكن الله لا يسـتحـيي من الحق) ويمكن إيجـاز مدلول هذه المحاكاة بأن بوشكين قد حاول أن يدخل إلى الحياة الاجتماعية من خلال تلك الآيات .

المحاكاة الثالثة : يتناول الشاعر في هذه المحاكاة موضوعين رئيسين وهما :
١ - يتناول موضوع التكبر والغرور، يقول : «لماذا يتكبر الإنسان
ألأنه جاء عارياً إلى هذه الدنيا
أم لأنه يعيش عمراً قصيراً
أو لأنه يموت ضعيفاً كما ولد ضعيفاً»
٢ - يتناول في الرباعيـتين الأخيرتين من هذه المحـاكاة وصف يوم القيامـة، وقد استلهم أفكاره من الآيات ١٨ و ٤٠ من سـورة النبأ، والآيات ٣٣ إلى ٤٢ من سورة عبس مستخدماً الصورة ذاتها، وحتى الكلمات دون تعديل تقريباً :
«فيهرب الأخ من أخيه
ويفر الابن من أمه»

المحاكاة الرابعة : يستلهم بوشكين هذه المحاكـاة المؤلفـــة من مقطع واحــــد وأربعة عشر بـيتاً من الآية الكريمة ٢٥٨ من سورة البقرة، وتخـتلف المحاكاة الرابعــة عن غيرها - برأي المؤلف - لأن بوشكين اكتفى بمضمون النص القرآني عدا الأبيات الثلاثة التي يـستهل بهـا هذه المحاكاة التي تـدين التكبر والغطرسة، وجـنون العظمة، والتي كان يكرههـا بوشكين، وربما لهذا اكتـفى بمضمون الآية الواضح وعـقاب الله لهؤلاء وإذلاله لهم .

المحاكاة الخامسة : يتابع بوشكين في المحاكـاة الخامسة استلهـامه لآيات القرآن التي تشير إلى قدرة الـله تعالى مثل الآية العاشرة من سورة لقـمان ﴿خلق السموات بغيـر عمد﴾ وبوشكين يقول : هامـدة هي الأرض، أو ساكنة في حركتـها الظاهرية،

مستمداً من قوله تعالى : ﴿وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجاً سبلاً لعلهم يهتدون، وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آياتها معرضون﴾ (الأنبياء ٣١-٣٢)، ثم ينتقل إلى آية النور بالمعنى الديني المباشر، وبالمعني المجازي، ثم ينتقل إلى قدرة الله الخالق القادر الذي ينعم على الأرض بالماء والفيء وينتهي في الرباعية الأخيرة :

«هو الرحيم على محمد
أنزل القرآن المقدس
بتنزيله : نقلنا إلى النور
وانقشعت الغشاوة عن العيون»

المحاكاة السادسة : يؤسس بوشكين المحاكاة السادسة على آيات من سورة الفتح وعلى آية من سورة آل عمران، مستلهماً آيات الجهاد، من أجل نضاله ونضال رفاقه الذين كانوا يستعدون لانتفاضة شهر كانون الأول التي أطلق عليها «ثورة الديسمبريين» .

المحاكاة السابعة : تختلف المحاكاة السابعة عن غيرها، إذ لا يستخدم الشاعر التربيع، ويكتفي بمقطع واحد من اثنى عشر بيتاً وشطراً، وتأتى بعد، النصر، والفتح، فيقدم الشاعر صورة الرسول المنتصر، مفرقاً بين (صدق الله ورسوله الرؤيا بالحق) أي مبشّراً بالنصر، وبدخول المسجد الحرام، وبين الرؤيا المخادعة والمخاتلة، والأفكار الحزينة، وتأتي مرحلة الاستقرار النفسي، وعلى الرسول المجاهد والمحارب والمنتصر، أن يقوم للصلاة، ويتفرغ لقراءة القرآن الذي يطلق عليه الشاعر (الكتاب السماوي)، وتارة أخرى يطلق عليه : القرآن .

المحاكاة الثامنة : يؤسس بوشكين هذه المحاكاة على الآيات التي تركز على العطاء وعلى الصدقات والزكاة وعلى فعل الخير، كما ويركز على يوم الحساب الرهيب، يوم يتساوى الجميع أمام الحق وعلى الصراط، ولا يشفع عند الله إلا عمل الخير، من هنا جاء شعر بوشكين وقد فهم يوم الحساب، يوم القيامة حيث يقول :

«وفي يوم الحساب الرهيب يتساوى الحقل والغيم

إيه يا ناشر الخير
نتائج أعمالك ستعود إليك»

المحاكاة التاسعة : هذه المحاكاة الأخيرة جاءت في ستة مقاطع، كل مقطع من ستة أبيات، على خلاف سابقاتها، وقد أخذ الفكرة من سورة البقرة والكهف ... وفي هذه المحاكاة حاول بوشكين أن يصور عابر السبيل في الصحراء تصويراً واقعياً حيث يلقى كل عابر سبيل في الصحراء المصير ذاته، فالقيظ الشديد، والعطش، وفقدان الماء، وكثافة الغبار ..

دوافع اهتمام بوشكين بالقرآن

يعيد المؤلف أسباب اهتمام بوشكين بالقرآن الكريم إلى اربعة أسباب هي :

السبب الأول : يعود إلى اهتمام أوروبا بشكل عام، واهتمام روسيا بشكل خاص بالمشرق العربي وثقافته، وبو شكين بالذات كان على دراية تامة باهتمام أوروبا ومنها روسيا بالثقافة الشرقية والإسلامية والعربية .

السبب الثاني : يعود إلى دوافع ذاتية تتعلق بأصول بوشكين الشرقية – الأفريقية الإسلامية وجذوره، ونسبه، إذ ينّحدر بوشكين من جهة أمه من أصول أفريقية – إسلامية، فجدّ أمه هو الزنجي إبراهيم هانيبال الذي خلده بوشكين باشعاره، وكتب عنه روايةً قصيرة بعنوان «عبد بطرس العظيم»

السبب الثالث : يتعلق بموهبته وقدراته العقلية التي كانت بلا حدود من حيث استيعاب ثقافات أخرى تغني الثقافة الروسية، وتفاعلها في ذهنه ليغني من ثم الشعر القومي الروسي بخلاصة هذه الثقافات والحضارات الأخرى التي اطلع عليها ومنها الثقافة العربية الإسلامية الغنية إذ كانت أوروبا ومنها روسيا، تفتقر لهذه الثقافة الواسعة بنماذجها الخيرة، وصورها الإبداعية الرائعة .

السبب الرابع : وهذا السبب يتعلق بالزمان والمكان، ويعني ذلك المناخ السياسي والوضع الاجتماعي، والحالة النفسية للشاعر ص(١٤٢).



العلم .. بين التاريخ والفلسفة والدين
مراجعة وتقييم

مراجعة: د.مصطفى محمد العدوي ◆

تحاول الكتب المراجعة الإجابة عن أسئلة غاية في الأهمية، من مثل:

ما هو العلم.. كيف نشأ وتطور.. مـا هو هدف العلم.. وما هي آلياته وقوانينه.. ما علاقـته مع كل من التاريخ والفلسفـة والدين.. ولماذا يظهر في مجتـمع ويخبو في مجتمع آخر.. هل تلعب العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دورا في ذلك.. ولماذا كـان العلم منذ خـمـسـة قرون خـبت في ذروة تطوره في الـبلدان الإسلامـيـة والصين، ثم انحدر بشكل مريع، لتحمل أوربا والغرب مشعله، وتنطلق به قدماً..؟

تساؤلات عديدة، وأفكار عميقة، تصدت لها الكتب التالية:

١- العلم في منـظورة الجـديد، ت: روبرت م. أغـروس وجـورج ن.سـتـاتسـيـون ت:د.كمال خلايلي، سلسلة عالم المعـرفة- الكويت، رقم ١٣٤، شباط (فبراير) ١٩٨٩م، ٢٢٤ص.

٢- العلم والمشـتـغلون بالبـحث العلمـي ت: د.جون ب. ديكـنسون، ت: شـعـبـة الترجمة باليونسكو، سلسلة عـالم المعرفة- الكويت، رقم ١١٢، نيسان (إبريل)

◆ باحث من جمهورية مصر العربية.

١٩٨٧، ٣٦٠ص).
٣- التنبـؤ العلمي ومسـتقـبل الإنسان ت: د.عـبد المحسـن صالح، الطبـعة الثـانية، سلسلة عـالم المعـرفـة - الكويت، رقم٤٨، كـانون الأول (ديسـمبـر) ١٩٨٤، ٢٨٠ص.
٤- عندما تغير الـعالم، ت: جميس بيرك، ت. ليلى الجبـالي م: شوقي جلال، عالم المعرفة - الكويت رقم ١٨٥، أيار (مايو ١٩٩٤، ٦٤٦ص).
٥- بنيـة الثـورات العلميـة، ت: تومـاس كـون ت: شوقي جـلال، عـالم المعـرفـة -الكويت- رقم ١٦٤، كانون أول (ديسمبر) ١٩٩٢م، ٣٨٢ ص.
٦- ظاهرة العلم الحـديث (دراسة تحليلة وتاريـخية)، ت:د.عـبد الله الـعمر، عـالم المعرفة -الكويت- رقم ٦٩، أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣م، ٢٨٦ص.
٧- فـجـر العلم الحـديث (الإسـلام- الصين- الغـرب) ت: توبي أ. هاف، ت: د. أحمـد صبـحي، عالم المعـرفة، ج١وج٢- الكويت رقـم٢١٩-٢٢٠، (مارس) آذار، (إبريل) نيسان، ١٩٩٧م، ٥٢٤ص.
٨- مقـدمة لتـاريخ الفكر العلمي في الإسـلام ت: د.أحمـد سليم سعـيدان، عـالم المعرفة -الكويت، رقم ١٣١، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٨، ٢١٧ص.
٩- نشأة الفلسـفة العلميـة، ت: اني رايخنباخ ت: د. فؤاد زكـريا، المؤسسة العـربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١٩٧٩، ٢م، ٢٨٤ص.
١٠- الاستقراء والحـدس في التفكير العلمي، ت: بيترمـدور ت: د.بلال الجيوسي، وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٢، ٧٢ص.
١١- المعقـولية في العلم الحـديث ت: روبرت بلا نشيه، ت: د. عـادل العوا، وزارة الثقافة دمشق ١٩٨١م، ١٣٦ص.

أذن لدينا أحد عشر كتاباً، تتناول هذه الموضوعات، وتحاول الإجابة عنها ولأجل الإحاطة بكافة عنـاصر الموضوع، لابد من حصره في بضع نقـاط، وانطلاقاً من ذلك، ولتبسيط أسس البحث نصنفه في سبعة أجزاء.

١) تعريف العلم:

ليس من السـهل إعطاء جواب شـاف عن هذا السؤال. فـقد اخـتلف الناس في تعريف للعلم على مر العصـور. كما اختلفت مفاهيمه وقيـمه عندهم، علماء وعامة

على حد سواء. وإن من مـوضوعات البحث الشيـقة تتبع تعريف العلم عند فـلاسفة الإغريق والعرب وفلاسفة عصر النهـضة الأوروبية، ولكن تلك تعريفات كلاسيكية تراثية لا تحـدد معنى مـا نفهمـه بالعلم (science) إن هناك علوماً مـحددة كالفـيزياء والكيمياء، ونستطيع تعريفها وتمييزها حسب مـوضوعاتها وحقولها الخاصة والعامة. فهل العلم هو مـجموعة المعـارف التي تشملها هذه العلوم مجـتمعة؟ إن قـبولنا هذا التعريف للعلم يخرج من نطاقه دراسات قيـمة، كالتاريخ وفقه اللغة، والنقد الأدبي، فلفظة (العلم) العربيـة لا تزال مشبعـة بالمعنى القروسطي لها، ومن ثم فـهي لا تقابل كلمة (science) الإنكليـزية تمام المقابلة. ولكن المشكلة في اخـتلاف مناهج الـبحث فيما يطلق عليه (العلوم الأدبية)، كالأدب والانسانيات، «والعلوم العلمية» كالفيزياء والرياضيات والطبيعيات، فما هو العلم..؟

يطرح الدكتور سعيدان التعريف التالي: (العلم هو كل بحث عن الحقيقة يجرها منزها عن الأهواء والأغراض، ويعرض الحـقيقة ناصعة صادقـة مصفاة من كل زيف أو قناع. فـهو مجـموعـة المعارف التي تنجم عن هذا الضـرب من البحث فـي جمع الحقائق).

هذا التـعريف يخلط بين نتـائج البـحث التجـريبي المضـبوط للعلوم الفـيزيائيـة والرياضيـة والتي تتسم بالدقـة الشديدة لعـدم تدخل العوامل الإنسـانية في التـجربة (الرغـبات، الطمـوحـات، الإيديولوجـيات) أمـا العلوم النظرية المطبـقـة في مجـال الإنسانيات فيـشوبها الكثير من التحـيز والتجني، وفقدان الموضوعيـة والدقة والحياد، وبسبب تدخل العوامل الإنسانية في التجـربة. ثم يورد الباحث تعريفا آخر يقول (إن العلم هو مجـموعـة المعارف الإنسانيـة التي من شأنها أن تسـاعد على زيادة رفـاهية الإنسان أو أن تساعده في صراعه في معركة تنازع البقاء وبقاء الأصلح).

هذا التعـريف يتعـارض مع كشوف واخـتراعات لم يكن الهـدف منها رفـاهية الإنســان وسـعادته ومـسـاعـدته في البقـاء، مـثل اخـتراع أسـلحة الدمـار الشـامل، والمخدرات والهندسة الوراثية، وسواها، فالعبرة ليست بالاختراع فقط وإنما بالتطبيق.

إن العلم في جوهره عمل وبحث واكتشاف، يرمى لإشـباع الفضول والرغبة في المعرفـة ويمكن الإنسان من التنبؤ، ورصد الظاهرات، ومـحاولة تفسيـرها، من خلال إدراك أسبـابها وعللها وسيـرورتها، والعوامل الداخليـة في تركيبهـا، والعناصر التي

تنطوي عليهـا، وفهم قوانينها، لـهدف السيطرة عليهـا، وإدراجها في إطار ما يسـعد الناس جمـيعا دون تـفريق والارتقاء بكل قـواهم نحو الأفـضل والأرقى والأجمل، والأعظم. لاشك أن تعـريف العلم قـد تطور منذ الحـضارات السـامـية القـديمة، من البابليين والآشوريين، ومنه إلى الإغريق، فالمسلمين، حتى العصر الأوروبي –الغربي المعاصر. وقد شهد التعريف صقلا، وإعادة نظر، في كل حقبة تاريخية، مما يؤكد على مرونة وشفافـية هذا المصطلح، والأرجح عند غالبية العلمـاء عدم التوقف عن إعطاء تعريفات جديدة.

٢) تاريخ العلم:

إن العلم ظاهرة (تـاريخـية) بمـعنى اعـتـمادهـا على العـوامل وعناصـر وأسس تاريخية معـينة قادت لظهوره ونشأته الأولى، ورغم أن أكثر الكـتب المراجعة لا تقود بدراستها إلى الشـعوب الشرقية القديمة، وتبدأ دراسـاتها منذ الإغريق الأوائل، وكأن الشعوب الشرقية تلك (من عـرب وهنود وفرس و سومريين وأكاديين) لا دخل لهم في نشأة ظاهرة العلم، وكأن منابع العلم لا تصدر إلا عن الغربيين (إغريق في القدم، وأوربيين في العصر الحـديث) مع أن الظاهرة إنسانية بعمـومها وشمولهـا وانتشارها بين كافـة شعـوب العالم، في كل زمـان ومكان. فالنظرة الـتي يأخذ بهـا الأوروبيون يغلب عليها التحيز والتمييز، والأصح تشـبيه العلم بشعلة متقدة ملتهبة، تسلم من يد إلى يد ومن شعـب إلى شعب. وهذا ما يتناقـض مع ما ذهب إليه د. عـبدالله العـمر الذي يقول: (يعتـبر تقدم العلم واطراد البحث فيـه ركيزة أسياسيـة في نظر الحضارة الغربية وتـعدد مظاهر الإنجازات فيهـا. ويمكن القول بصورة عامـة، أن العلم الحديث الذي أرسيت أسـسه في الفترة مـا بين ١٤٥٠–١٧٠٠م هو خلاصة جـهود المفكرين في الغرب وثمرة أبحاثهم. لتوضـيح علاقة العلم بالتاريخ لابد من تناول نظرتين إلى فهم وتفـسيـر العالم والطبيـعة والكون والإنسـان، في النظرة الأولى، والتي يمكن أن نطلق عليها النظرة الـقديمة والثانية هي النظرة الحديثـة، وسوف نلاحظ أن هناك أيضا نظرة معاصرة للعلم.

النظرة القـديمة كـانت عـبـارة عن تحـالف بين فلسـفـة أرسطو وعلومـه، ونظام بطليموس العلمي، مع الكنيسة المسيـحية الكاثوليكية، هذا الثالوث العظيم هو الذي شكل النظام المعـرفي – العلمي سـواء بالنسـبة للطبـيـعة والكون، أمـا فـيمـا يخص

الإنسـان بمختلف جـوانبه وخـصائصـه، وما يتـصل بالعلوم الأخرى كـالبيـولوجـيا والفـيزياء والكيـميـاء..الخ، فقـد كان هناك قـصور شـديد ناجم عن توارث العلوم القديمة دونما اهتمام بتطويرها، إلا ما فعله العرب الذين كانوا حلقةً وسيطةً مبدعةً.

دونك مثلاً على ذلك يكمن في نظرية فلكية قـديمة، فماذا كانت الفكرة السائدة حول نظام المجموعة الشمسـية عندما جاء كوبرنيكوس، وطرح لأول مرة نظريته التي تقول بأن مركز المجموعة الشمسية ليس الأرض، كما كان سائداً عند بطليموس وإنما الشـمس هي المركز، وانـظر إلى نظرية أرسطو في الطبـيعـة وأفكاره حـولها، حـيث كانت النظرة الأرسطية إلى الطبـيعة تفسر سقوط الحـجر من أعلى إلى أسفل على أن له ميلاً طبـيعيا للاتجـاه نحو الأرض، وأن الأجسام المادية جـميعها تميـل إلى السقوط باتجاه الأرض، لأن الأرض ثابتة، وهي مـركز الكون كله. وهذا ما يتناقض مع نظرية نيوتن في الجـاذبية الأرضيـة، والتي تندرج تحت النظرة الحديثـة للعلم. وإذا كان هذا النظام المتمـاسك والمتحد بين فلسفـة أرسطو وعلم بطليموس والكنيسـة الكاثوليكية بمثل هذه القـوة فكيف تحطم على أيدي أصـحاب النظرة الحـديثـة من نيوتن وكـبلر وكوبرنيكوس وغيرهم. يذهب د.عبد الله العمر إلى أنّ ثمة عوامل فكرية واجتماعية وديناميـة تطورية، في نشـأة العلـم الحديث، والـقضـاء علـى النظرة القـديمة، وبكل مكنوناتهـا. أمـا العـوامل الفكرية، فـتـتـصل بأثر الرياضـيـات، ذلك أن نظام الفلك البطليمي يعتمد على أسس فيزيائية وكيميائية وفلسفية، وقبل كل شيء رياضية، وقد حاربها كوبرنيكوس بدراسة مواقع النجوم، والتعمق المعرفي في علم الفلك. ووضح المعادلات الرياضـية للحـركة، وانتـهاج المسلك العلمي والتـجريبي، كمـا دعا إليـها دافنشي ورواد النهضة. أما أثر النزعة الإنسانيـة في ظهور العلم الحديث فتشمل أمور كثيرة، من بينهـا تهافت فكرة الإمبراطورية المقدسة، وحلت مـحلهًا فكرة اللامركزية في مسـيرة التاريخ البـشري، وأعمـال ميكيافـيللي وابيكتيـتوس وديوجين وبلوتارك ولوسيان وأرخمـيدس وهيرو، وما استتبع ذلك من أثر القـيم الفكرية الجديدة للنزعة الرومـانية القـديمة، وبعـد أن أسقطتـهـا المسيـحيـة كـمنهل من مناهل الفكر والقـيم والأخلاق، وحركـة الترجمة من اللغـات الإغريقية واللاتينية إلـى اللغات الأوروبية الحديثة النشأة، سواء الإيطالية أو الفـرنسية أو الإنكليزية، لقاء هذا العمل الجليل إلى إعادة النظر في كل مجالات الحياة، والأسس التي تقوم عليها.

وهناك أيضاً الاهتمـام بعلم (التنجيم الصحيح) لقراءة الطالع والمسـتقبل والذي

أتى عفوا، بالبحث العلمي الـدقيق في حركة الأفلاك وعلم النجوم ومواضعـها. كما لعبـت مناهج التعليم دورا فـعالا في تطور العلم، فـقد كـانت المناهج تنحـو صوب تدريس العلوم التـقليـدية التي كـانت شـائعـة آنذاك، مثل عـلم الحسـاب والهندسـة والموسيقى وعلم التنجيم واللغات الكلاسيكية، وكانت المناهج الدراسية يغلب عليها طابع الشـروح والتفـاسيـر، التي تهـدف للحفظ والتـكرار وليس للإبداع والابتكار، وهذا ما سـاعد أصحـاب النزعة الإنسـانية على المناداة بشق طرق جـديدة، وأساليب مبتكرة في تناول العلم وفهـمه وتفسيره. استطاعت النزعة الإنسانية أن تعـيد الاعتبار للإنســان وكـرامــتـه وحــريتـه ومكـانتـه في الكـون، ونلاحظ ذلك عند بـتـرارك والإنسانويين، الذين دفعوا بالفنون والآداب والفلسفة والشعر والقيم والأخلاق نحو مسـتويـات جديدة في الاعـتبـار. أما عن أثر العـوامل الاجتـماعـية في نشـأة العلم، فتنصرف باتجاه التفسير الاقتصادي لتطور العلم، فقد انطوت النظرة القديمة للعلم في عالم إقطاعي، يسيطر فيه حـفنة من رجال الإقطاع على كل مناحي الحياة، أما النظرة الجديدة فـارتبطت بنهضة الرأسـمالية كنظام سـياسي يبحث عن الثـروات والأسواق والسيطرة وبرزت البرجوازية كطبقة مستنيرة، تروج لقيمها وأساليبها، ولتدفن النظام القديم وتحل مـحله، سواء في إشـاعة التجـارة العالميـة، وأهمية المـال والثراء في دفع عجلة العلم نحو الإرتقـاء والتقدم. إن الثروات المتجمـعة من المستعمـرات فيما وراء البحـار ساهمت في صعود نجم الـصناعة والتكنولوجيـا والتقنية إلى أرقى مسـتوى، فـهاهم الأثرياء يلاحظون أثر قـيـمة العلم في إسـعادهم، وتحـقـيق سيطرتهم، فـبناء السفن، وإقـامة المصانع والمعامل، وتشـجيع الحرف والأعمـال المختلفة يحتـاج لفهم قـوانين وقواعـد وأسس العلم الذي تقوم علـيه، وتضـبط شؤونه، كل هذه العـوامل التاريخية الـتي ساهمت في تغيير النظرة القديمة إلى الحـرية وفي نشأة العلم الحديث، يمكن اعـتبـارها جزءًا يـسيـراً مما أطلق عليه تـوماس كـون بـ(النموذج الإرشـادي)، وانتـقـال العلم من نظرة إلـى أخرى، أو نموذج لآخـر، يطـوي في مكنوناته مـجـمل العوامل الـتي يمكن أن تقلبه إلى ضـده أو نقيضـه. وهناك نقطة هامـة وهي إشارة د. عبدالله العمر لضرورة إقامة أقسام في بعض الكليات الجامعية لتاريخ العلم، وفلسفة العلم، ومنـاهج العلوم، وربما يرجع الـضـعف المعـرفي -الـعلمي لدى الكثـيـر من الدارسين إلى عدم التبصر بهذه الآليات والعوامل المنشئة للعلم.

فلسفة العلم:

يغلب على الفلسفة أن تكون تأملا نظرياً في لكل شيء، فـهناك الفلسفة العامة، وفلسفة الأخـلاق، وفلسفة المجتـمع، وفلسفة التربيـة، وفلسفة العلم. فالفـلسفة هي الإطار النظري التـأملي التي تكوّن رأيها حـول أية قضـية، ففلسـفة التـربية مـثلا هي مجمـوعة التأملات النظـرية العميقة حـول قضية التـربية، منذ الفلاسفـة الإغريق في القدم، حتى وقـتنا الحالي، ونظريات هؤلاء الفلاسفة حـول طبيعة، التربية، تعـريفها، أسسها، العوامل المؤثرة بها، قواعدها، وكيف تكون مجديه وفعالة مثمرة، فهي بذلك تعـتمـد على الفكر والمـنطق والعقـل، وتضع بناءها الشـامخ حول كـافـة المشكلات والمسائل التي تحتاج إلى تحليل وتفسير وفـهم. ولكن هل يمكن اعتبار الفلسفة علماً؟ وهل الفلسفة هي التي تنظر للعلم أم العلم هو الذي ينظر لهـا. هناك ينقسم الفلاسفة إلى ثلاث شعب، الـقسم الأول يعتـمد أن الفلسـفة هي علم، والتجـريب والملاحظة لابد أن يؤكدها، والقسم الثاني يميل للاعتقاد بأن الفلسفة مجرد نظر أو رأي أو فكر، تحتـاج للتأكيـد للقبول أو الـنفي، والقسم الثالث يذهب للاعـتراف بأن في الفلسـفة جوانب تنطوي علـى العلم، وجوانب نظرية بحتـة. إلا أن الفيلسـوف هانز ريشنباخ يعتقد أن التأمل النظري الفلسفي مرحلة عـابرة تحدث عندما تثار المشكلات الفلسفية وتنطوي على نظرية علمـية متـفقة مع قـوانين العلم، هذا الاتجاه يود أن يثـبت أنه قد انبثقت من هذا الأصل (الفلسـفي) فلسفة علمية، وجـدت في علوم عصرنا أداة لحل تلك المشكلات التي لـم تكن في العهـود الماضية إلا موضـوعا للتخمين. فـقد انتقلت الفلسـفة من مـرحلة التأمل النظري إلى مـرحلة العلم، إن تطور العلم وبزوغـه على أشدّه ليس ثمـرة العوامل التاريخية فـحسب، بل أن العوامل الفلسفـية تلعب دورا لا يستهـان به، في عملية انقلاب النظريات، فلقد كـان طلاب الفلسفة والدارسين على علم بأن الفلسفة التي انصـهرت فيها آراء الفكر الديني المسيحي مع الفلسـفة اليونانية في مطلع العصر الوسيط قد تمثلت في تيار فكري تغلـب عليه الصبغة الأفلاطونية أو الأفـلاطونية المحـدثة، إذ كـان كل المفكرين البـارزين آنذاك يميلون إلى التـعـبيـر عن مذاهبهم المفضلة حـول الفيض والتطور بوحي من فكرة العدد، وهي فكرة ترجع إلى أفلاطون حين ذهب في مـحاورته (بارمنيدس) إلى أن التـعدد أو الكثرة قـد خرجت بالضرورة عن الوحدة بفعل عملية رياضية. حتى بعد أن طغت أفكار أرسطو تيارات الفكر في القـرن الثـالث عشـر، فـإن ذلك لم يجـتث معـالم الفلسـفـة الأفلاطونيـة

والأفلاطونيـة المحدثة، التي ظهرت في مطلع العـصر الوسيط. صـحيح أن أثرها في الفكر قد انـحسر إلى حـد بعيد بعـد أن طغت أفكار أرسطو وشاعت ولكـنها ظلت على الرغم من ذلك تستـهـوي كل الرافـضين لفلسفـة أرسطو، وكل المنشـقين على الفلسـفـة المشـائية (أتبـاع أرسطو). لقـد كـان الاهتـمـام العلمي عند روجـر بيكون وليـوناردو دافنشي ونيقـولا داكوسـا وبرونو وغيـرهـم، حصـيلة تيار فكري فلسـفي رياضي فيثـاغوري ظاهر للعيان ويصب ذلك في النظرة الحديثـة للعلم، بالانتقال من أرسطو إلى أفـلاطون، لماذا؟ لنوضح السـبب: إن أنصار التـيـار الارسطي التقليـدي المتطرف قـد قللوا من قـيـمـة الرياضيـات. فـالكمُّ أرسطيـاً يشكل واحـداً فـقط من التـحولات (المقـولات) العـشر. والرياضـيات تحـتل مـركزا مـتـوسطا بين الفيـزياء والميتـافيزيقـا، أي بين علم الطبيعـة وما بعد الطـبيعة، والـطبيعـة بأسرها في المذاهب الأرسطي تفصح عن جـانب كيفي بالإضافـة للجانب الأفلاطوني يفسـر العالم على نحو رياضي، فالكـون عنده هندسي الطابع، ويكون اتساقا وجمـالا، الآن إذا جمعنا الخيوط.

أما العامل الفلسـفي الثاني هو الانتقال من دراسة الـكيف والمنطق إلى الاهتمام بالكم والمنـطق الرياضي، والعـامل الفلسـفـي الثـالــث، النظر إلـى فلسـفـة الكون والطبيعة والإنسان، من الفوضى والتـخبط والإضراب النسبي إلى الانتظام والاتساق والجـمـال الكلـي، وهذا يفـسـر انضـمـام مــروجــــي العلـم تحت لواء أفـلاطون وفـيـثاغـورث، في كـتـاب هانز ريشـبناخ (Hans Reichenbach) الموســــــوم بـ: نشـــــأة الفلسـفـــــة العلمـيـــــــة (١٩٥١) (the rise of scintfic philosophy) يقوم هذا الفيلسوف برصد لبعض الفلسفات ومقارنتها بنتائج العلم الحديث، وحيث أنه من أتبـاع الوضعـية الجديدة (أو الـوضعـيـة التجـريبيـة) فإنه يسلط أضـواء بعض جوانب هـذه الفلسفـة على بعض القوانين العلمـية، ليـصل إلى أن الفلسفـة والعلم شيء واحد أو مشترك، فـيقارن بعض مسائل الفلسفة مثل: طبـيعة الهندسة، الزمان، قوانين الطبيعة، الذرات، التطور، وسواها مع فلسفـته الأثيرة (الوضعية الجديدة) ومع كانت والفلسفة التجريبية، ليصدمنا في النهاية بهذا الاتفاق المذهل. وفي الحق تنطوي هذه الفلسـفـة على بعض العـيوب الفـاضـحة منهـا، أولا أن هيكل وبنيـة العلوم لا تتوقف عـن التطور، حتى أقارنهـا مع فلسفـة ثابتة مـحددة، ثانيا، الكتاب وضع في الخمسـينيات من هذا القرن، والعلم بعـده تطور تطوراتٍ خطيرةً، ثالثا، حتى تتسق

الفلسفة العلمية مع نفسها، لابد لها أن تتوافق مع أحدث النتائج العلمية، وأخطر الأخطاء التي يمكن أن ترتكب، إما ليُّ عُنُق الفلسفة حتى تتفق مع العلم أو ليّ رقبة النتائج العلمية حتى تتفق مع عناصر الفلسفة العلمية.

هنا يبرز لنا تساؤل في غاية الأهمية وهو: إذا اختلفت نتائج العلم مع فلسفة ما، فبماذا نأخذ، هل ننحاز إلى جانب الفلسفة، أم ننخرط مع أنصار نتائج العلم، وكذلك الأمر، إذا تناقضت نتائج العلم الحديث الدقيقة مع سياسة ما، أخلاق ما، أيديولوجيا ما، تربية ما، دين ما، فبماذا نأخذ، وماذا ندع، أسئلة ملحة ندع الجواب عنها للأجيال القادمة، فهي تعرف ما يناسبها وما لا يناسبها! بيد أن الغرب أخذ موقفا لصالح العلم ضد الدين، عندما حدث الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية وعلوم الفلك، حول مسألة مكاننا في الكون، أنحن المركز أم المحيط؟ والسؤال الثاني: ماذا يعني أن تتفق فلسفة ما مع نتائج العلم الحديث أو تختلف؟ ذلك أن الفلسفة عبارة عن بناء فكري متكامل الأجزاء، متسق الوظائف والأهداف، حتى تكون الفلسفة منسجمة مع العلم، لابد أن تتقاطع معها في كل المسائل والطروحات المعنية، فكيف يتم ذلك؟ على سبيل المثال الفلسفة الماركسية أو الوجودية أو الفرويدية فلسفات ونظريات فكرية هامة، كيف أدرس توافقها أو تناقضها مع نتائج العلم الحديث؟ إنك عندما تقارن، لابد أن توازن بين شيئين من نفس الجنس والنوع والمحتوى، هذا يقود إلى استحالة المقارنة بين الفلسفة والعلم، لاختلاف طبيعتيهما وجوهريهما، ومن البديهي أن الفلسفة تنطوي على مقولات وقضايا تتصل بالأخلاق والسياسة والتربية.. الخ، أما العلم فإنه يتعامل مع المفاهيم والتعاريف الدقيقة، ويتحدث بلغة الكم والقانون والضبط، ولإجراء المقارنة، لابد لك من تحويل عناصر فلسفة ما، إلى مفاهيم دقيقة، ومكونات مضبوطة، قابلة للقياس والتجريب والملاحظة، وهذا أمر شبه مستحيل، لكون المذهب الفلسفي إطاراً فضفاضاً، واسع الأرجاء، مترامي الأطراف، غير محدد، يصعب تحويله إلى فرضيات قابلة للصياغة الكمية، أو للتجريب، أو للملاحظة.

عند هذه النقطة نجد أنفسنا أمام مفارقة يصعب حلها أو تجاوزها. فإذا انهارت الفلسفة الماركسية في الواقع التطبيقي في بعض الدول، وذهب البعض للقول بأن سقوطها ناتج عن التطبيق السيئ والممارسة الخاطئة، والبعض الآخر يستنتج أن هذا الانهيار حدث بسبب النظرية الفلسفية نفسها، والبعض الثالث يذهب باستدلاله،

على أن الانهيار هـو للنظرية والتطبيق معا. والفلسـفات المعاصرة، تحـاول جهدها أن ترتبط وتتسـاوق مع مذاهب العلم الحـديث، ومن هذه الفلسفـات الحديثة، الفلسـفة الوضـعـية الجـديدة (أو التـجـريبيـة)، وكـذلك مـؤلفات (بـرتارد راسل) في المنطق الرياضي وأغلبيـة الفلاسـفة الإنكليز المعـاصرين ومن تتلمذ علـى أيديهم مثل (زكي نجيب محمود) لهم أشيائهم في الفكر الفلـسفي العربي، ويذكر الفيلسوف ريشنباخ، في فصـول له عن تطور دارون، في إبان كتـابة مؤلفه، أن بعض الأقـسام العلمـية في الولايات المتحدة لا تقبل نظرية دارون فيها حتى الآن.

٤) العلم والمجتمع:

إن العلم مثل أي كـائن حي، يحتاج حتى يلد ويـنمو وينضج، إلى المناخ الملائم، والأجواء المناسبة، فرغم أنه لكل بلد ومـجتمع (عمله الخاص)، إلا أن العلم الحديث (بالتحـديد)، يكاد يكون بضاعـة غربيـة صرفاً، فلمـاذا ولد العلم وشاع في المجـتمع الغربي على وجه الخصوص؟ هنالك عدة اعتبارات لهذا الأمر، فالعلم بوصفه ظاهرة اجتماعية، لابد أن تتضافر حوله مجمـوعة من العوامل الاجتماعية، فعلى سبيل المثال المجتـمع الإنكليزي أول مجتـمع في العالم الحديث يحـقق الديمقراطية، فيـسارع إلى إزاحـة رأس الملك المستبـد، وإنشاء حكومـة ديمقراطـية حـرة، لكل الأفراد، لإنجـاز الصالح العام. ومن بين العوامل الأخرى يذكر (جيـمس بيرك) في كتابه (عندما تغير العالم) عن نشأة العـلم في إنكلترا، المناخ السيئ، وانتشـار الأوبئة، وتحولات الطقس الدورية للأحوال الجـوية، في القرن السـابع عشر، لكن الأحـوال المناخيـة في إنكلترا أحدثت تغييرا شاملا ساعد على تغيـير المجتمع الغربي من خلال الهيكل الاجتماعي الإنكليزي الفريد. فقـد كان المجتمع الإنكليزي بصفة عـامة مجتمعا مسـتقرا. إذ بعد ستين عامـا من انتهاء الثورة الأهليـة الوحيدة التي شهدتهـا إنكلترا، وعلى الرغم من عودة الملكيـة، فإنكلترا الحديثـة لم تعد بلدا إقطاعيـا كما قبل ذلك، وخـضع العرش لسيادة البرلمان، وثورة الحكومة الجمهـورية برئاسة (كرومويل). صحيح أن الملك هو الذي كان يعين الوزراء، لكن البرلمان الإنكليـزي لابد أن يوافق وكانت السلطة العليا للقانون العـام. فالضرائب يقررها الشـعب للحكومة المركزية، والحـرب الأهلية أتت على الإقطاع وأسـوار المدن. ولم يكن العامل الإنكلـيزي معـدما بلا أرض، كنظـيره الأوربي، وتم سن القوانين والتشريعات، مثل القوانين التجارية التي حققت الازدهار

الاجتماعي والاقتصادي لعامة الناس، وتأثير مقالة ديكارت في المنهج، والحروب التجارية، وتحسن المحاصيل الزراعية، وثورة (واط) البخارية، وتوسع المدن، وانتشار القراءة والكتابة، والمصانع والمعامل، ثم قيام الثورة الصناعية، والاعتماد على التقنية، وزيادة الثراء الفاحش.

إن ظاهرة العلم الحديث تقوم اجتماعيا على عدد من الركائز، من أهمها: الديمقراطية، وتراكم رأس المال والسلطة القوية عالميا، واهتمام المجتمع بمصالح أفراده كلهم. لكن لابد من البوح بالمسكوت عنه، و المثال على ذلك رأس المال الإنكليزي. حيث لعب فصل الدين عن الدولة في إنكلترا دورا رئيسا، في تسارع تطور العلم. ومن هذا العرض، يبدو أن العوامل الاجتماعية لدفع ظاهرة العلم للظهور والنشوء في إنكلترا كانت، نشوء النظام الديمقراطي، وسيطرة البرلمان، والقضاء على الإقطاع والقلاع والحدود المصطنعة، من قبل البرجوازية الناشئة، التي قادت النظام الرأسمالي نحو حروب التوسع والاستعمار والسيطرة، وتراكم الثورة، وشيوع الفلسفة البرجماتية، وانتشار التعليم كما وكيفا، والثورات المتلاحقة، في المجال الاجتماعي والسياسي والصناعي والتجاري والعسكري والعلمي.. الخ، أدت إلى هذه النشوء والتطوير.

٥) العلم والدين:

يقول فرويد: إنّ هناك ثلاث نظريات علمية وجهت ضربة ضد أنانية الإنسان، الأولى هي نظرية كوبرنيكوس في الفلك والتي تذهب إلى أن الأرض ليست مركز الكون، وأنما هي في الحقيقة إلا كوكب صغير مثل مليارات الكواكب والأجرام التي تسبح في الفضاء. والضربة الثانية، جاءت من نظرية التطور لتشارلز دارون في البيولوجيا، حيث أكدت النظرية على أن أصل الإنسان ينحدر إلى أبسط الكائنات الحية. أما الضربة الثالثة، فانقضت من نظرية التحليل النفسي لفرويد والتي تميل إلى أن الإنسان لا يملك لنفسه كامل الضبط والتحكم، تحت تأثير الدوافع والرغبات، الشعورية واللاشعورية، المتناقضة في أعماق الإنسان هذه الإهانات الثلاث هزت من ثقة الإنسان بنفسه وأرضه ومصدره الطبيعي، ولن نعيد للأذهان القصة المألوفة للعالم البولندي كوبرنيكوس (١٤٧٣- ١٥٤٣) ونظريته الشهيرة التي تقول بدوران الأرض والكواكب حول الشمس، لا العكس كما كان الرأي سائدا قبل ذلك، ولم

يكن هذا العالم أول من قال ذلك، فكثير من الفلاسفة الإغريق كانوا يذهبون نفس المذهب في رؤية الكون، لكن كوبرنيكوس وضع الأساس العلمي، والدراسة الموضوعية لإثبات هذا الأمر ثم آمن جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) (Galileo) بها عن طريق استعمال المنظار المقرب (التلسكوب) في بحثه ودراسته، فأثبت صدق النظرية واقعيا، فثارت ثائرة الكنسية، ورأت أن خطرا داهما بات يهدد سلطانها، فبادرت إلى التصدي لأفكار جاليليو، وحرمت تداول كتاب كوبرنيكوس حتى يتم تعديل بعض العبارات التي وردت فيه على نحو كون النتائج التي خلص إليها كوبرنيكوس متفقة مع النظام الفلكي القديم عند بطليموس. ولعل أكبر شاهد على ثورة الكنيسة إزاء نظرية كوبرنيكوس، ومساندة جاليليو لها، أن منعت هذا الأخير من تدريس نظرية سلفه أو مناقشتها، كما منعت إلى جانب ذلك تداول الكتب التي كانت تشير إلى حركة الأرض و دورانها. ولقد بلغ رد فعل الكنيسة أقصاه، عندما كانت قراءة كوبرنيكوس من شأنها أن تعرض صاحبها للعنة والمطاردة.

لقد بلغ تأييد النظرية حدا سارع فيه جيوردانو برونو إلى التصريح علانية بصحة النظرية وبأنها حقيقة واقعة. فما كان من رجال الكنيسة آنذاك إلا أن طاردوه في كل مكان، ثم قبض على برونو في مدينة البندقية وأودع السجون لمدة ستة أعوام وأحرق بعدها وهو حي، ويقال إنه فيما بعد أقيم له نصب تذكاري في نفس مكان حرقه، وتلاحقت الشواهد المتتالية تؤكد صحة النظرية، فاستطاع كبلر أن يؤيد مذهب النظرية رياضيا ونيوتن فيزيائياً، وجاليليو تلسكوبيا، فازدادت الكنيسة ومحاكم التفتيش والباباوات ورجال الدين تعنتاً وقسوة بحق مروجيها، وتعرض جاليليو للمحاكمة أكثر من مرة، وأجبر على رفض النظرية أكثر من مرة ولم يرفع الحظر عن النظرية وعلمائها وكتبهم إلا في عام ١٨٣٥م في روما. وما حدث لكوبرنيكوس وداروين وفرويد امتد ليشمل بعض الفلاسفة والعلماء، ممن قادتهم علومهم وفلسفاتهم للمواجهة مع المؤسسة المسيحية الغربية، مثل الفلسفة الوجودية، من كيركيجارد حتى سارتر، ومثلها الفلسفة الماركسية، من ماركس إلى المنظرين المعاصرين. وأحيانا من يحدث العكس، فنجد الدين هو الضحية، والمنتصر هو الفلسفة، كما فعل جوزيف ستالين عندما هدم الكنائس والأديرة، وحولها إلى متاحف ومدارس ومؤسسات حكومية ترعى مصالح المواطنين. قيم الخطأ إذن؟ أمن الدين أم العلم؟ إذا نظر إلى الدين أنه في جوهره حرية وعدل وتسامح ومساواة

وكرامة، ونظر إلى العلم على أن غايته الكمـال والسعادة للجميع، عندها يمكن تجنب الكثير من الأخطاء.

لماذا الإسراع كلما ظهرت نظرية علمية جديدة لمقارنتها بالدين من أجل إعطائها قـيمـة؟ لماذا اختـلاف الدين مع العلم، إذ سارع بعض المـتدينين لرفض العلم جـملة وتفـصـيـلا؟ ثم لماذا يذهـب بعض غـلاة العلمـاء، في حـال تناقض الـعلم والدين، للوقـوف إلـى جـانب العلم؟ يلاحظ في أغـلب الأحـيـان أن العلم يقــدم نظريات وفرضـيات ورؤى مـتبـاينه، فعـندما يخـرج علينا عالم في الفـيزياء أو الكـيمـياء أو البيـولوجيا أو علم النفس بنظرية جـديدة، يسارع بعض رجال الدين بعقـد المقارنات والموازنات، وكـأن النظرية أصـبـحت قانونا، والمـعروف أن النظريـة تضم في ثناياها مجمـوعة من النظرات والأفكار والآراء، التي تحتاج إلى التجـريب المنظم والمضبوط، في هذه الحـالة إذا أكد التـجـريب والملاحظة المنظمـة الدقيـقة فـروض وأفكار وآراء النظرية انتـقلت لتصبـح قانونا علميـا. فعلى سـبيل المثـال، نظرية نيوتن في الجـاذبية قفزت من حـيز النظرية إلى مجال القانون العلمي، لأن التـجريب والضبط الرياضي والفيزيائي أكـد مضامينهـا، واتفق مع ما تذهب إليه، فيمكن أن نـضيف هذا القانون إلى التراث العملي بكل اطمـئنان وثقة من المستقبل، رغم أن كل قـانون يتحقق وفق شروط مـحددة ومعينة، فـلا يوجد إطلاق في العلم. في هذه الحالة، من الممكن عـقد الموازنات والمقارنات مع الدين لتأكيـد أو نفي بعض الجوانب وهناك من النظريات ما يمر عليه العـقد أو القـرن أو الألف من السنين، حتى تتأكـد أو تنفى. خذ على سـبيل المثـال نظرية ديمقريطـس في الذرة، لم تتأكـد إلا بعـد ٢٥٠٠سنة. وبعض النظريات يصعب التـأكد منها، لأنهـا ببساطـة غير قابـلة للتجريب الدقـيق، خاصة في مـجال العلوم الإنسانية والاجتمـاعية، فهذا يزيد في عمر بقائها، حـتى يتسنى للعلماء إيجاد السبل والوسائل الكفيلة بضبط شروط التجريب.

والعلماء على وجه العـموم منقسمون إلى فئـتين، فئة متدينة وفئة مـلحدة، الفئة الأولى ترى أن قوة خفية علوية تدفع إليها. أما العلماء الملحدون فيذهبون إلى أن كل الظاهرات العلميـة لا يحتاج تفسيـرها وتحليلها إلى قوة خفـية خلفها، فيـشيرون في كتبـهم، إلى أن تفسيـر الظاهرة العلمية، يكفي أن يكون من داخلهـا، ووفق مكوناتها وعناصرها، دونما اهتمام بأي شيء آخـر. وضمن هذا الإطار يندرج كتاب (العلم في منظوره الجديد) لمؤلفيـه في مجال ما عقـد العزم على إيضاحه وتفسيـره في مجالات

تطور كافة العلوم، أحدهما مختص بمجال الفلسفة، والآخر في الفيزياء النظرية، يدور البحث في كتابهم في شكل موازنة بين مقولات النظرية العلمية القديمة والنظرية العلمية الجديدة. وقد عرض المؤلفان للظروف التي نشأت في ظلها النظرية العلمية القديمة، التي اصطبغت بصبغة مادية، كرد فعل إزاء هيمنة الفلسفة المدرسية المسيحية على العقول، والتي وصلت إلى حالة من التحجر العقلي والتخبط الفكري. وقد انتهت النظرية القديمة إلى الإلحاد والاستهتار بكل القيم الأخلاقية والروحية، وفسرت السلوك تفسيرا غريزيا فسيولوجيا. إزاء هذه النظرية ظهرت، في مطلع القرن العشرين، نظرية علمية منافسة، كان من ألمع روادها أينشتاين، وهايزنبيرغ، وبور غيرهم. وقد أجمعت آراء كبار علماء الفيزياء النووية والكوزمولوجيا في هذا القرن على أن المادة ليست أزلية، وأن الكون في تطور وتمدد مستمرين، فدعوا إلى الإيمان بعقل أزلي الوجود، يدبر هذا الكون، ويرعى شؤونه. ثم جاء جيل آخر من العلماء المتخصصين في مبحث الأعصاب من أمثال شرنغتون، واكلس، وسبري، فخلصوا، بعد بحوث مضنية، إلى أن الإنسان مكون من عنصرين جوهريين: جسد فان وروح باقية لا ينالها الفناء، وأن الإدراك والتفكير ليسا من صنع المادة، بل يؤثران تأثيًرا مباشرا في العمليات الفسيولوجية ذاتها. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية ظهرت حركة جديدة في علم النفس، اعترف روادها بالعقل، ورفضوا تفسير السلوك البشري بلغة الدوافع والغرائز الحيوانية، وآمنوا، بدلاً من ذلك، بالقيم الأخلاقية والجمالية والجوانب الروحية والفكرية والنفسية. فهم يرون في المادة والعقل والجمال، صور نماذج لقوى أزلية مسيطرة تحرك العالم وتراقبه، وتقوده إلى هدفه بكل الحب والرعاية الكونية. ولكن موطن الضعف في مذاهب هؤلاء العلماء يمكن إجمالها في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى يتحدث هؤلاء عن العلم في فترة زمنية محددة، وهي فترة تأليف الكتاب، والعلم يقفز في كل عام قفزات هائلة، خاصة مع ابتكار وسائل وأدوات جديدة، فربما انقلب عليهم ظهر المجن، النقطة الثانية ألا يمكن أن يكون النظام والجمال والإنسان والهدفية والغائبة التي يرونها في مذاهبهم ناتجة عن سوء استقراء أو الاستدلال، فربما كانت كل هذه الأشياء في عيونهم أو نفوسهم وليست في الواقع الموضوعي المحيط بهم، والنقطة الثالثة، تزعم أن المقارنة ينبغي لها أن تكون بين ثابتين، ولو قليلا، فالعلم ليس مطلقا، لأنه في تحول وسيرورة دائمة، أما الدين فهو

نظام كلي شـامل ومطلق ولا يعني ذلـك أني أتفق أو أختـلف معـهم، ولكن نقـدي ينصب على المنهج والأدوات.

٦) العلم والأمم:

في دراسة جادة حول (فجر العلم الحديث) يحاول الباحث توبي أ.هاف الإجابة عن السـؤال التـالي: لماذا نـشأ الـعلم الحـديث في الغـرب دون حـضـارتي الإسـلام والصين، بالرغم من أنهما كانتـا في العصر الوسيط أكثر تقدما من الناحـية العلمية؟ لتفـسير ذلك تناول المؤلف عبـر جزأي الكتاب، اختـلاف الأنظمة الدينية والفلسـفية والتشريعـية في الحضارات أو الأمم الثـلاث، مركزا على التصور القـانوني للائتلاف الذي انفـرد به الغـرب، مما أتاح مناخـا محـايدا وحـرية في البحـث، وهما تصـوران يتكامـلان مع العلـم الحديـث. ولئن كـان يؤرخ عـادة للحظة مـيـلاد العلم الحـديث باكتـشاف كوبرنيكوس لمركـزية الشمس، فإن الحـضارة الإسلامـية لم يكن ينقصـها لتـحقـيق ذلك إلا الوثبة الأخـيرة، فلمـاذا عـجزت عنهـا، في حين تمكنت الحضـارة الغربية من إنجـاب العلم الحديث؟ ورغم أن الدراسة التي قدمـها المؤلف لا تخلو من العمق والشمـول والدقة، وقد نتفق أو نختلـف مع مذهبه، إلا أن ذلك لا يعني أن لا نناقشه ونحاوره فهو يرى أن العوامل التي تسببت في إخفاق العالم العربي أن ينجب العلم الحـديث تبـدأ من العـوامل العرقـيـة إلى سيـطرة السنيـة الدينية إلى الـطغيـان السياسي، بالإضافة إلى عوامل متصلة بالبواعث النفسية والعوامل الاقتصادية، فضلا عن إخفـاق فلاسفـة الطبيـعة العرب في أن يـطوروا ويستخـدموا المنهج التـجريبي. وتوحي الصياغة الـعامة للأثر السلبي للقوى الدينية على التقـدم العلمي، ما ظهر في القرنين الثـاني عشر والثالـث عشر كحـركة اجتمـاعية، وقـد أفرخ هنا تعصبـا دينيا، وبخاصة تجاه العلوم الـطبيعية وإحلال العلوم السرية بدلا من دراسـة العلوم اليونانية والعقلية. فـضلا عن أن العلم يحتاج إلى قـدر من الاستقلالية والحـرية، بينما خضع العلم خضـوعا مطلقا للمؤسـستين السياسـية والدينية. ولاشك أن مصـدرا جوهريا لتصـور قدرات الإنسان العـقلانيـة، وكذلك تصوراته عن الطبـيعة، إنمـا تلتمس من الاتجاهات الديـنية والتشـريعيـة للحضارة، إذ تشـكل مثل هذه الأفكار بعـمق تصور الإنسان لذاته، فـأما أن تطلق كل من الكلام والتشـريع القدرات العقليـة للإنسان، إذ رفض كل من الكلام والتشريـع على وجه الخصوص فكرة وجود عـامل عقلاني بيّن

لدى الناس جميعا، مـؤثرين على ذلك أن على المسلم أن يتبع طريق السنة أو التقليد، وألا يحاول الكشف عن أسرار الطبـيعة الخارجية أو معـرفة أسرار النص المنزل. وقد تبنى كل من المتكلـمين والفقـهاء فكـرة أن حكمة الله وإجـمـاع العلماء أسـمى من العقل، وعزفوا عن الموافقة على اعتبـار العقل الإنساني مصدرا للتشريع أو الأخلاق. لهذه النقطة صلة بفكرة منطق القصد التي لم تتطور في الفقه الإسلامي. ومن ثم فإن درجات التعرض للمسؤولية التـي تشكل العمود الفقري لها، مكّن من تطوير منظور عقلاني في مـؤلفات العقلانيين، وهو موجود لدى المـعتزلة، ولكن ليس لديهم الدور الإنساني القادر على الابتكار سـواء في الدين أو في الفكر الأخلاقي، بما يترتب على ذلك من إغلاق أبواب الاجتـهاد، وقد ألقى أكبر مفكري الإسـلام بعد الغزالي ظلال الشك على قوى العقل الإنساني، وحطّوا من شـأن المنطق الاستدلالي، وأصروا على أولوية الإيمان وأعطوا السـلطة المطلقـة للشـريعـة والسنة، ولا يزيد العـقل لدى أهل السنة عن الحس المشتـرك دون الاعتراف بإمكانيـة أن يصل العقل إلى حقـائق جديدة دون عون في الإلهام.

أما المدارس والمعاهد والكليات والمشافي في الحضـارة العربية الإسلامية فكانت عبارة عن أوقاف، يوقـفها بعض الخلفاء والولاة والأثرياء ويشترطون في إقـامتها أن تدرس العلوم الدينيـة من فقـه وحديث وتفـسير ونـحو وقرآن.. الخ، وقلـما تدرس العلوم الطبيـعية أو العلمـية، كالمنطق والرياضـيات والفلسفـة.. الخ، وكانت مناهج التعليم قائمة على الإلقاء والتكرار والحفظ والقراءة ما إليها، ولـم تكن هناك شهادات تعطى أو امتحانات تقام، وإنما كان الشيخ يجـيز تلاميذه. ولا ننسى المعوقات المتعلقة بالمواقف والمؤسسـات، والتي حالت دون ظهور العلم الحـديث في الحضارة العـربية الحديثة، ومن الـواضح أن التفسير التـقليدي للشريعة الإسـلامية كان عـاملا جوهريا وضع قيودا على تطور مـجالات الاستقلال مقـيمة نسقا شـخصيا جزئيا، فـقد أعاق الفكر الإسلامي الـشرعي تطور القوانين العـالمية والمعاييـر غيـر الشخصـية للتقـييم، وحدد مـجال المناطق التي يمكن أن يمارس فيـها الإبداع، وإلاّ تعرض العالِم لوصـمة الزندقة أو عدم التدين. فلا مكان في هذا التفسير للشريعة للبحث العلمي غير المقيِّد؛ بل المعصـهود التمـويل طريق المؤسسـة الدينية للإحسـان، وهذه مقـيدة بقيـود دينية، واكتـملت الحلقـة السوداء بغـزو المغول للشـرق الإسلامي في القـرن الثالث عـشر، واستعادة النصارى لأسـبانيا في القرن الخامس عشر، والاستبـداد السياسي، والجمود

الفكري، والإيمان الأعمى، وغياب النظرة الموضوعية والواقعية لكافة المجالات والنشاطات؛ كل ذلك أدى إلى عدم نشوء العلم الحديث في الحضارة العربية الإسلامية. أما العلم في الصين فإنه لم يحقق العلم الحديث لنفس العوامل التي منعت الحضارة العربية الإسلامية، مضافا إليها عزلة الصين الطويلة، وأنظمة التعليم الجامدة، سواء من حيث التعليم والتدريس أو اجتياز الامتحانات، وكان هدف التعليم إعداد موظفين مطيعين مخلصين لسلطة الإمبراطور، وكانت الفلسفات الصينية، والتي هي بالنسبة لهم أديان في نفس الوقت، كالكنفوبتوسية، والتاوية، والبوذية واللاوتسية، تدعو للإنسجام مع الكون، بلا تناقض أو تضاد وذلك على عكس الفلسفات الغربية التي ترمي للسيطرة والتحكم والإخضاع والضبط فالخطأ الفادح في الحضارة الصينية يتمثل بالانغلاق والجمود، عن أي تفاعل أو تبادل، والنظر إلى بقية الدول والشعوب على أنها مجموعة من الأعراف البربرية المنمطة.

هناك إشارة هامة، فيما يخص عجز الحضارة الإسلامية عن إبداع العلم الحديث، وهي السيطرة المريرة للعثمانين عليها، وهم الذين يتصفون بالجمود، وفقدان الألمعية العلمية، إضافة لدخول الاستعمار الأوروبي الغربي لكافة بقاع الأمة العربية الإسلامية. نستنتج من ذلك أن ميلاد العلم الحديث كان نتاجا للأنظمة الدينية والفلسفية والتشريعية، وإقامة التصور القانوني، والمناخ المحايد، وحرية البحث، وهذا ماحصل مع أوربا، وحققت جميع هذه الشروط، فنشأ العلم الحديث في الغرب.

٧) آليات العلم الحديث

يجيب توماس كون في كتابه: (بنية الثورات العلمية) عن السؤال التالي: كيف تنتقل وتتغير النظرة العلمية من النظرة القديمة للعلم إلى النظرة الجديدة أو الحديثة؟ وكيف تتغير المرجعيات وأسس وقواعد علمية حديثة للنظريات العلمية الجديدة؟ كيف نتحول من كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو ونيوتن، إلى اينشتاين وهايز نبيرغ وبور؟ وما هي الآلية التي بمقتضاها يتم التحول والتغيير؟ وهل النظريات العلمية المعاصرة هي آخر ما يمكن أن يقوله العلم في ذلك؟ كيف تتقارب هذه الأسئلة أو تتباعد، تتآلف أو تتناقض؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يقدم (توماس كون) في تفسيره لآلية حدوث (الثورات العلمية) نظريته التي يسميها (النموذج الإرشادي) فما هو مضمون هذه

النظرية، وهل هي كافية لتفسير ذلك...؟

إن دراسة تاريخ العلم وسيلة رئيسية لتطور أسس العلوم ونظرياتها وإثرائها بتوسيع نطاق مشكلاتها وإمكانياتها المعرفية. ضمن هذا التوجه يعمد كتاب (كون) الذي يعتبر من أبرز الدراسات التي تأخذ بالمنهج المتعدد المباحث، لدراسة عملية إنتاج وتحليل المعرفة العلمية في إطار ثقافي نفسي اجتماعي تاريخي. يقول المؤلف إن هدفه الأساسي هو العمل بإلحاح وجد من أجل إحداث تغيير في إدراك وتقييم المعطيات المألوفة، ويبدأ كتابه بدعوتنا إلى تغيير نظرتنا إلى التاريخ بعامة، وتاريخ العلم بخاصة، وإلى أن ننظر إليه نظرة جديدة لا على أنه وعاء لأحداث متتابعة زمنيا، ومن ثم تراكميا، بل يؤكد أن تغير النظرة يستتبعه تحول حاسم في صورة العلم. والصورة الجديدة البديلة عند (كون) تمايز بين مرحلتين من تطور العلم داخل إطار حاكم هو (النموذج الإرشادي) وقوامه شبكة محكمة من الالتزامات المفاهيمية، والنظرية والمنهجية. والمرحلة الثانية هي مرحلة الثورة العلمية، حيث يتم إبدال النموذج الإرشادي بآخر جديد، تتغير معه صورة الوقائع ومعايير القبول والرفض. ويؤكد (كون) حقيقة بالغة الأهمية، وهي أن المفاهيم النظرية متضمنة في عملية المشاهدة العلمية ذاتها، وتحدد طبيعتها ونتائجها. وعلى ذلك، فإن كل نظرية علمية، أو مجموعة نظريات علمية تشكل فيما بينها نموذجا إرشاديا، وهو بمثابة الهيكل النظري والمرجعي للقواعد والمعايير والمفاهيم، التي تنطوي عليها النظرية، أو مجموعة النظريات في زمان ومكان، وشروط نفسية، اجتماعية، تاريخية، موحدة، بحيث تتشكل وحدة النموذج الإرشادي. ولكن هذه النظريات، ضمن النموذج الإرشادي الواحد، وغالبا ما تحتوي في جوفها على بعض الثغرات والنواقص والعيوب، فيبدأ النموذج الإرشادي الجديد يتكون في قلب القديم، عن طريق سد بعض الثغرات العلمية الواضحة، أو إكمال بعض النواقص، ونفي بعض العيوب، لأن تصبح مزايا مكتملة. وهكذا تولد نظريات جديدة، داخل النموذج الجديد، إما بشكل تدريجي، متسلسل، أو بشكل انقلاب ثوري عنيف. على هذه الصورة تنشأ الثورات العلمية الجديدة محل القديمة، لفشل القديمة في تقديم الحلول والتفاسير والشروح لمستجدات القضايا العلمية. بما أن نظرية (كون) تصب في مجال العلوم الطبيعية، كالفيزياء والكيمياء والرياضيات وسواها، لكنها في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا تحقق نفس النجاح السابق، لأن النظريات العلمية حول المسائل

الإنسانية والاجتماعية تتكامل وتتعاون، فهي لا تنسخ بعضها أو تثور على أضدادها بل تتقوى وتشتد مع التجاور والتحاور.

بديهي أن البحث العلمي يقوم على مجموعة من الركائز منها الاستنتاج، الفرضية، المنهج، وغيرها من العناصر مثل الاستقراء والحدس فما هي أهميتها في التفكير العلمي؟ يجيب (بيتر مدور) في كتابه (الاستقراء والحدس في التفكير العلمي) إن المذهب الاستقرائي هو صيغة من المعتقدات، يتميز بالانتقال من الخاص إلى العام، في حين أن الاستنباط هو الانتقال من العام إلى الخاص، فالاستقراء هو مخطط أو صيغة للمحاكمة، تمكننا على نحو ما، من الانتقال من أحكام تعبر عن وقائع خاصة إلى أحكام عامة تشملها وينبغي لها أن تضيف شيئا جديدا، بعد ذلك ينتقل المؤلف ليعدد عيوب ومآخذ النمط الاستقرائي في المحاكمة، ثم يرجع لشرح المزايا ونقاط القوة في هذا النمط من التفكير، ولا ننسى أن يقارن بين (مل) (جاليليو) و(بيرس) وغيرهم من فلاسفة وعلماء ومفكرين، إلى أن يصل إلى أن لكل علم منهجه وطريقته الخاصة. والطريف في هذا الطبيب، وهو الحائز على جائزة نوبل في الطب عام ١٩٦٠م لأبحاثه في النمو والشيخوخة والمناعة وتحولات الخلايا، أنه يُعلي من شأن الحدس في إطار البحث العلمي المضبوط، ذلك أن الحدس نمط من التخمين والتوقع بصدد حالة ما أو ظاهرة ما، بدون مقدمات أو معارف شاملة مسبقة. فإذا ما أدركنا أن الكتاب وضع في أواخر الستينات، وترجم في الثمانينات وكان المؤلف طبيبا ناجحا ومبرزا في مجال عمله، ولكنه غير مختص بالعلم والبحث العلمي ومناهجه، كما كان المترجم دارسا مختصا في علم النفس لتوضحت صورة الاضطراب الشديد التي سادت في كل صفحات الكتاب. وينصبُّ جهد (د. ج. ب. ديكنسون) في مؤلفه عن (العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث) في وصف الأسس القانونية والتشريعية لمهنة البحث العلمي، وتعريف الجمهور بها، وحقوق الباحث والمؤسسات العلمية. ويشير إلى أن التطور العلمي مستحيل بدون الباحثين العلميين، الذين يفترض في أممهم أن تعدهم لهذا العمل الجليل، ويذيل كتابه بالمواثيق والاتفاقيات الدولية حول هذه المهنة، وحقوق حيوانات التجارب، وطرق وأسس إعداد الباحث، وأهمية فرق البحث العلمي، والتعاون بين مراكز البحوث، وكيفية الإبداع في هذه المهنة، مما لا يستغني عنه أي باحث. فالبحث العلمي مضني صامت، وينطوي على التضحية والإبداع والاختراع والوصول إلى

كل ما هو جديد ونافع للجنس البشري برمته.

ومن آليـات البحث العلمي نقع عـلى ما يسـمى (بالتنبؤ) ونأخـذ عليـه كمـثال كتاب (د.عبد المحسن صالح) الموسوم (التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان) وفيه يناقش الباحث أهم (الاحتمالات) والتنبؤات المتوقـعة في القرون المقبلة للإنسان من الناحية البـيولوجـية، وليس لدنـيا مـآخذ على الكتـاب الذي يعـتبـر ترجمـة أمينة لأحـداث البحوث العلمية في هذا الصدد في فتـرة الثمانينات، ويبدو العلم فيه وكأنه يصل إلى ضرب من الخيال والسحر والأعاجيب، فيـما يخص بيئة الإنسان، وأمراضه، وتكيفه، وسيطرته شبه الكاملة على محيطه. لكن لا بد من كلمة حول، أذكر أنني قرأت كتابا في السبـعينيات لأحد (الدكـاترة) في الفلك، وفيه يتنبأ بأنه فـي عام (٢٠٠٠) سوف ننتـقل بيسـر وسهولة بين الـكواكب، بل والمجرات وهكذا، وهذا في الحـقيـقة يبـعد العامة عن مطالعة الكتب العـلمية الجادة، إذا ما انتشر مثل هؤلاء البـاحثين، وشرعوا بالحديث عن (مثـلث الموت، القادمون من السماء، أسـرار الموت.... الخ) لذا ينبغي وضع الضـوابط اللازمة حـول التنبؤ، وأهمـها: الدراسـة العمـيقـة المحيطة الشـاملة لظاهرة البحث، واعـتماد المناهج العلميـة الدقيقة من التجـريب والملاحظة المنظمة... الخ، حتى يتيسر الباحث إمكانية التنـبؤ القريب من الصحيح، فلا يشتط أو يغلو، ولا يحجـم بسبب العـاطفة والانفعـال، ولا ينقاد لـلأهواء والمطامع الشخـصية. وأمـامنا كتـاب (المعقوليـة في العلم الحديث) لمؤلفـه العالم الفرنسـي (روبرت بلانشه) الذي يذهب إلى أن العقل واحد في كل مكان، والواقع الطبـيعي كذلك ألا أن العلم ليس نسـخة طبق الأصل عـن الواقع، ولا عن نظام تكونه وتحـركه، كـمـا يتصـور الذهن العامي، بل هو مـجمـوعة مقـاربات كلما قاربت الواقـع زادت دقة وتعقـيدا. وهذه المقارنات التي ينشئهـا العقل ليحيط بعالم التجربة ويـخضع لسلطان الإنسان، هو ما نسـميـه معـقوليـة. ولقد بلغت مـعقـوليـة العلم الحديث درجـة من الإرهاف، على الخصـوص بعد اكتشـاف عالمي الصغـائر والكبائر، صار معـها من الممتنع على غـير المتخصص أن يعرف أصـولها وترابطها والأسس التي تقوم عليهـا. فإذا كان المرء قد بدأ في الغمـوض عندما تناول مـسألة العلم، عند ظهـوره على سطح الأرض، فالآن ومع قمـة وذروة التطورات العلمية الهـائلة ترجع به القهقـري نحو الغمـوض ثانية. فالواقع من التعقيـد والتشابك والميوعة والتدافق، بحيث يكاد يستحـيل فهمه وضبطه على أكمل صورة ممكنة.

الخاتمة:

والخلاصة من أجل المراجعة والتقييم وضعنا الكتب الأحد عشر في (سلة واحدة) لأن لها موضوعا واحداً وهو العلم وقد تناولت كافة الكتب الظاهرة العلمية من مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والدينية والألسنية، ولاحظنا أنها متكاملة ومترابطة إلا أن ما عاب بعضها عدم الاطلاع على البعض الآخر، وذهب البعض الآخر مذهبا جموديا، أحادي النظرة، مما أضعف دراسته للظاهرة العلمية. والمدخل المتعدد الجوانب، هو ضرب من العلم الحديث، يدرس الظاهرة من كل الجوانب والأرجاء، ويرصد العوامل المؤثرة والناتجة عن عناصر ومكونات هذه الظاهرة، حتى يصل إلى فهم أكمل وأوضح وأشمل.

وفيما يخص كتب سلسلة (عالم المعرفة) حول العلوم؛ فإنها امتازت بالجودة كتابة وترجمة، وتقديما، ومراجعة من حيث الكتابة أو الترجمة، الشكل أو المضمون، صيغت بلغة علمية مبسطة، دون أن تخل بالمعنى، لكن يؤخذ على بعضها مثل (فجر العلم الحديث ج١ ج٢) التناقض بين ما يذهب إليه والمؤلف، وما يورده المترجم في الحواشي. رغم إشارة مستشار السلسلة د.فؤاد زكريا إلى ذلك في مقدمة الجزء الثاني. ويمكن اعتبار كتاب (نشأة الفلسفة العلمية)، والتي قام بها وترجمها د. فؤاد زكريا من أفضل ما ترجم إلى العربية حول (فلسفة العلم) خاصة وأن أنفاس الفيلسوف د. فؤاد زكريا تتلاحق مع أفكار المؤلف، بالنقد والإضافة والتعليق، بحيث إنها أجادت، إن لم نقل كادت تتفوق على المؤلف نفسه. وكانت الترجمة للكتاب الثاني لهانس رايخنباخ لـ(د. العوا) أفضل وأعمق ومحيطه أكثر بعناصر الموضوع من الكتاب الأول، رغم وقوع الكثير من المصطلحات الغامضة، والمعادلات الرياضية والمنطقية الضيقة الاختصاص، ولكن على وجه العموم، قدمت هذه الكتب مجتمعة شرحا وتفسيرا وتحليلا وافيا لـ(ظاهرة العلم الحديث) من كافة الجوانب، وأصابت هدفها بمقدرة فائقة، وقدمت الحلول المناسبة لاستيلاء العلم الحديث وتوطينه، والعمل على نموه ونضجه وازدهاره، والكرة الآن في مرمى صانع القرار، فماذا هو فاعل؟

AL-TASAMOH



من كتاب العدد

- روجيه غارودي ■ إحسان عباس ■ طارق البشري ■ وجيه كوثراني ■ عبد الإله بلقزيز
- رضوان السيد ■ الطيب تيزيني ■ تركي علي الربيعو ■ الشاهد البوشيخي
- عبد الحفيظ الهاشمي ■ يسري عبد الله ■ أحمد عبد الرحيم ■ [illegible]
- محمد الصمدي.

سعر البيع

- سلطنة عمان (ريال واحد) • الأردن (دينار) • الإمارات (١٠ دراهم) • مملكة البحرين (دينار ونصف)
- تونس (ثلاثة دنانير) • الجزائر (٣٠٠ دينار) • السعودية (١٠ ريالات) • السودان (١٥٠٠ جنيه)
- سورية (٧٥ ليرة) • العراق (١٥٠٠ دينار) • قطر (١٠ ريالات) • الكويت (دينار ونصف)
- لبنان (٥٠٠٠ ليرة) • ليبيا (ثلاثة دنانير) • مصر (١٠ جنيهات) • المغرب (٣٠ درهماً)
- موريتانيا (٩٠٠ أوقية) • اليمن (٣٠٠ ريال)

Price List

• EU (5€) • UK (3£) • USA & other Countries (5$)